57e ANNEE (6e SÉRIE) N° 29 29 MAI 1947

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

F.-M. CATHERINET
Ancien Supérieur du Grand Séminaire de Langres
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Quelques questions ont été posées par plusieurs abonnés sur l'absolution du complice, à propos de la réponse de l'*Ami*, 1947, p. 193 et suiv.

I. L'*Ami* a écrit (p. 199) que si le décret du Saint-Office, du 16 novembre 1934, était extensif, il n'y aurait eu ni absolution du complice, ni excommunication encourue, dans le cas du confesseur ayant persuadé le complice qu'il n'y avait pas de péché dans l'acte *à commettre*. — Mais puisqu'il y avait des différences d'interprétation avant le décret, ne peut-on pas appliquer au cas le can. 209 et dire qu'il y avait doute de droit, doute positif et probable ? Ce canon ne permet-il pas de déclarer valides les absolutions données par le prêtre séducteur avant le décret de 1934 ?

II. L'*Ami* a oublié de nous dire quelle doit être l'attitude du confesseur vis-à-vis du pénitent qu'il a ainsi trompé. Doit-il l'interroger pour savoir s'il s'est confessé à un autre prêtre après la faute ?

III. L'excommunication ne frappe pas le prêtre qui persuade faussement son complice, mais celui qui, l'ayant persuadé, l'absout. Il faut qu'il y ait absolution. Or,

1° Si le complice n'a pas commis de péché formel, il n'y a rien à pardonner sur ce point. Il n'y a donc pas de réticence. Interdire au prêtre coupable d'absoudre, ce serait lui interdire définitivement d'absoudre son complice de n'importe quel péché, ou obliger ce complice d'aller d'abord à un autre confesseur. Mais pourquoi, puisqu'il n'y a pas eu de péché ?

2° Même difficulé s'il n'y a eu que péché véniel. Il n'y a rien à soumettre obligatoirement au pouvoir des clefs. Va-t-on obliger le pénitent à aller accuser à un autre prêtre un péché qu'il n'est pas tenu de soumettre à l'absolution ?

3° Pour qu'il soit interdit au prêtre d'absoudre son complice, il faut que le péché commis soit grave *ex utraque parte*. Or, dans l'hypothèse envisagée, ce n'est pas le cas.

Le décret de 1934 ne me paraît donc pas trouver d'application possible.

R. — L'*Ami* a bien affirmé (p. 199), que la question de savoir si le décret du Saint-Office du 16 novembre 1934 était ou non extensif du can. 2367, § 2, était importante. En effet, continuait-il, si la réponse était affirmative, « il n'y aurait pas eu d'absolution du complice, ni d'excommunication encourue, dans le cas d'influx indirect du prêtre, lorsque les manœuvres de persuasion auraient été opérées à l'égard d'un péché à commettre ».

Toutefois, en s'exprimant ainsi, l'*Ami* n'a pas le moins du monde envisagé la valeur de l'absolution comme sentence du prêtre qui remet le péché accusé. Il n'a aucunement visé cette circonstance concernant l'effet de l'absolution relativement au péché, à sa rémission ou à sa retenue, à la persistance de ses conséquences pour l'âme du pénitent. Il a simplement traité du cas juridique que l'on appelle, en droit, l'absolution du complice. Il s'agit, et uniquement, de l'acte, délictueux, du confesseur qui, contrairement à la défense que l'Eglise a portée pour le punir de ses agissements, et les éviter dans l'avenir, et pour d'autres motifs encore, et qui lui interdit d'absoudre ou de feindre d'absoudre son complice. Rien de plus.

Notre correspondant a donc mal compris les termes de l'*Ami*.

L'explication que nous venons de donner montre déjà que le can. 209 n'a rien à faire dans le cas.

Une autre raison qui met absolument hors de cause et d'application en l'espèce, c'est que ce can. 209 ne constitue pas la suprême ressource, le moyen qui serait fort appréciable, d'éluder toute loi sur laquelle les commentateurs différeraient d'opinion. Ce serait, évidemment, commode, si, chaque fois que l'on trouvait un commentateur déclarant que la loi n'oblige pas dans un cas, ou n'a pas telle signification, on pouvait, à son gré, s'abstenir de l'application totale de la loi. Ce serait là la panacée universelle. Mais ce serait aussi d'une si multiple et si dangereuse utilisation, que l'on peut conclure sans crainte, et *a priori*, que le législateur n'a pas eu l'idée d'une pareille interprétation de son texte.

Remarquons donc que ce can. 209, comme l'indique son insertion dans le livre et le chapitre du Code dont il fait partie, a son effet dans les cas où est en question l'existence de la juridiction, de ce pouvoir, qui, dans l'Eglise, donne la possibilité d'accomplir certains actes ou des fonctions spéciales. Laissons, en conséquence, ce canon à sa destination. Et ne l'introduisons pas, en particulier, dans l'interprétation du décret du Saint-Office du 16 novembre 1934, avec qui il n'a absolument rien de commun.

Ad II. L'*Ami* n'a pas précisément *oublié* de traiter cette question. Mais, comme elle ne lui avait pas été posée, il n'en a pas parlé. Elle n'intéresse en rien ni le cas du péché commis avant le sacerdoce, ni l'interprétation du décret du Saint-Office du 16 novembre 1934, ni la différence possible entre le *sacerdos* du can. 894 et le *confessarius* du can. 2363. Et comme c'étaient là les seules questions posées, et, par conséquent à résoudre, l'*Ami* n'en est pas sorti pour parler d'un détail à elles étranger.

De plus, nous ne voyons même pas, aujourd'hui, comment ce point pourrait faire l'objet d'une discussion étendue et particulière. Il est certain que dans le cas du péché de complicité commis, le prêtre a cette raison spéciale de savoir si ce péché a été, ou non, soumis à un autre confesseur, et

par lui absous, puisqu'il s'agit pour lui personnellement, d'encourir, ou non, l'excommunication. C'est là, assurément, un point digne d'intérêt et de considération.

Mais ce point n'est pas particulièrement lié à la situation créée par le décret du Saint-Office. Même avant ce décret, le prêtre pouvait et devait se préoccuper de savoir si le péché avait été pardonné, et cela depuis qu'existent et la défense d'absoudre le complice et la peine de l'excommunication, c'est-à-dire depuis les constitutions apostoliques de Benoit XIV. Notre correspondant, sans même remonter si haut dans le temps, aurait pu se poser la même question à propos du décret de la S. Pénitencerie du 19 février 1896, que nous avons cité [1]. Le décret est analogue à celui du Saint-Office. La même question, si elle a sa raison d'être pour le second, l'a aussi pour le premier, et dans les deux cas exige la même réponse.

Il y a même d'autre cas où le confesseur peut à bon droit s'estimer obligé de savoir si tel péché, même tout à fait étranger au péché de complicité, a été soumis, ou non, à un confesseur antérieur. Par exemple, dans l'espèce que les théologiens ne manquent pas d'examiner, et où le confesseur, sachant de façon certaine que le pénitent a commis tel péché mortel, constate cependant que ce même pénitent ne l'accuse pas. Le confesseur doute que le pénitent se soit confessé dans l'intervalle, ou même est persuadé que cette confession n'a pas eu lieu. Doit-il, dans ce cas, absoudre et comment, ou ne pas absoudre le pénitent ? Grand émoi des théologiens et des confesseurs — sans que cependant aucun d'eux ait la tentation, nous l'espérons, de recourir, après le Code, au can. 209 — pour répondre à la question.

L'*Ami* n'avait donc pas à s'occuper de ce point qui n'est pas particulier au cas précisé par le décret du Saint-Office du 16 novembre 1934, et qui ne comporte pas une solution spéciale par influx direct ou indirect de ce même décret.

Cependant, si notre correspondant devait être peu satisfait de notre réponse actuelle, et d'autant plus qu'il a peut être constaté que d'autres commentateurs qui diffèrent avec nous de méthode — ce qui est tout à fait permis — ont traité de ce point, nous lui répondrions sans difficulté que sa question rentre dans celle-ci, plus générale : que doit faire le confesseur, quand il a besoin, pour donner ou refuser l'absolution, de savoir un détail que le pénitent ne lui dit pas ? A quoi nul doute qu'il ne faille répondre : *Il doit le lui demander.*

Ad III. Ce point est plus délicat, et les questions plus subtiles.

Commençons par suivre l'exhortation célèbre de Bossuet : tenons fortement les deux bouts de la chaîne. Nous verrons ensuite si nous pouvons trouver par où l'enchaînement se continue.

1° Il est certain, que l'on ne doit obligatoirement soumettre au pouvoir des clefs, et à l'absolution du prêtre, que les péchés mortels. Il n'y a obligation d'accuser ni les péchés véniels, ni les péchés douteux, ni les péchés qui ne sont pas formellement mortels. C'est l'enseignement unanime, constant, et universel dans l'espace et le temps, de l'Eglise, et cette doctrine a été rappelée dans le Code, au can. 902.

2° Il est certain en conséquence, que les péchés véniels, dont on peut aisément obtenir autrement la rémission, ne sont pas matière nécessaire du sacrement de Pénitence. Cette assertion aussi fait partie de l'enseignement commun de l'Eglise.

Ce sont là deux points tellement certains et admis de tous, que nous n'avons pas à nous étendre sur ce sujet. Il était bon, sans doute, mais il suffit de les mentionner.

3° Il est certain, que le péché de complicité, pour être soustrait à l'autorité d'absolution du confesseur, et pour que l'excommunication soit encourue, doit être externe, et non pas seulement interne. Il doit être grave, c'est-à-dire mortel, et mortel comme acte extérieur : il ne suffirait pas que, l'acte externe n'étant pas grave, l'intention interne fût seule mortelle. Il doit être certain. Il doit être de complicité formelle, et extérieurement manifestée. Ces éléments doivent exister chez tous les complices.

C'est là l'enseignement de tous les auteurs, théologiens et canonistes. Nous n'avons pas à en établir la valeur, mais seulement à en constater la teneur.

4° Il est certain que l'Eglise n'interdit pas au confesseur coupable toute confession postérieure du pénitent, son complice. Il y a là aussi un fait certain. Bien plus, non seulement l'Eglise n'interdit pas cette confession, mais elle défend aux évêques de l'interdire. Elle a bien des fois réitéré cette défense. Elle est allée jusqu'à casser, ou supprimer, ceux de leurs actes qui portaient une pareille interdiction. C'est ainsi que la S. Congrégation du Concile, le 2 décembre 1679, ordonna la radiation, *tale decretum deleatur*, du décret du synode de Cosenza, qui établissait pour les prêtres du diocèse, cette interdiction spéciale. On arguait cependant, en faveur de ce décret, de beaucoup de bonnes raisons, et on affirmait que son application n'entraînerait pas le scandale qui pouvait facilement éclater en d'autres lieux [2]. Ballerini assure que la S. Congrégation a voulu, dans sa sagesse, éviter que le zèle qui poussait des évêques à écarter les fidèles du péché, excédât les limites de la prudence [3]. Il était bon, sans nul doute, de veiller à faire disparaître les occasions de ces tentations que fortifiaient, d'ailleurs, les industries et le mauvais vouloir de la faiblesse humaine. Mais il importait davantage encore que l'exercice du pouvoir de répression donné par le Seigneur « pour l'édification et non pour la ruine » (II Cor., XIII, 10) n'entraînât pas dans le désespoir, par de trop dures précautions, le prêtre que les dispositions prises n'avaient pu préserver du mal.

Tous les auteurs, sur ce point également, sont d'accord. Mais tous aussi font remarquer qu'il ne faut pas, à son tour, abuser de cette miséricorde de l'Eglise. En général, et pour les cas ordinaires (bien que certains, pour des espèces très spéciales, *parfois* expriment *quelques* réserves accompagnées elles aussi de bien des restrictions, cf. Pennachi, *Comment. in Constit. Apostol. Sed.*, t. I, *append.* IX, *Romæ*, 1883, p. 319 sq.) théologiens et cano-

[1] *Ami, loc. cit.*, p. 196, col. 2.

[2] Cf. Ballerini, *Compend. theol. moral. P. Joan. Petri Gury*, II, 587, éd. Romæ, 1882, p. 540.

[3] *Op. et loc. cit.*, note a.

nistes répètent l'abjuration du cardinal Gousset : *Verum si quis pudor maneat in sacerdote qui miseranda fragilitate peccatum turpe cum alio patraverit, si quis honor sacerdotio debitus, nunquam in posterum complicis confessionem excipiet. Insuper, periculum novi lapsus, aut saltem gravis tentationis in directione talis pœnitentis facile subesse potest.*

Et de même tous concluent : *Avertendi igitur fideles, quoad fieri potest, ne unquam in posterum, secluso necessitatis casu, confessarium adeant peccati complicem* [4].

Il ne manque pas non plus d'auteurs pour donner avec insistance le même conseil aux prêtres, suivant, du reste, en cela les directives du Saint-Office lui-même. Ainsi Sole [5], après avoir cité le décret de la S. Pénitencerie du 16 mai 1877, qui déclare que la privation de juridiction et l'excommunication en cas d'absolution ne sont relatives qu'au seul *peccatum turpe in quo idem confessarius complex fuit*, ajoute : *Hinc « prouti in S.-O. d. 29 maii 1867 decretum fuit (ita cl. Bucceroni, n. 26) liberum est confessario absolvere personam complicem quæ a peccato complicitatis inhonesto absoluta iam fuit per alium confessorem,* DANDUM TAMEN SEMPER ESSE CONSILIUM CONFESSARIO, *de quo agitur,* UT, *nisi cogat necessitas,* SE ABSTINEAT AB EXCIPIENDIS PERSONÆ COMPLICIS, *licet jam a peccato complicitatis* ABSOLUTÆ, *sacris confessionibus* ».

Remarquons que le décret cité du S. Office, du 29 mai 1867, portait bien le conseil que souligne Sole [6].

Ajoutons enfin que, quand elle octroie la faculté d'absoudre de l'excommunication encourue les prêtres qui ont absous leur complice, la S. Pénitencerie, de nos jours, a coutume d'ordonner d'imposer pour toujours l'obligation de s'abstenir de toute confession du complice. En cas de récidive dans le délit, soit absolue soit particulière, le S. Tribunal ordonne d'imposer, mais pour un temps seulement, l'abstention de tout pouvoir d'absolution à l'égard de tous les fidèles sans exception [7].

Cette restriction apportée par le Saint-Siège aux facultés qu'il attribue, d'absoudre, ne nous paraît pas comporter une sévérité plus grande que par le passé. Le Saint-Siège peut vouloir seulement se réserver le droit de juger personnellement de l'opportunité des défenses totales.

Actes du Saint-Siège et recommandations des thédogiens et des canonistes, nous semblent bien sages et prudents, évitant à la fois l'absolu d'une défense et d'une autorisation qui paraîtraient également redoutables.

5° Il est certain que le décret du Saint-Office du 16 novembre 1934 trouve et doit trouver son application. Soutenir l'opinion contraire serait à la fois et irrespectueux envers le Saint-Siège, et, de plus, humainement, vain et, par conséquent, sot. Celui de nos correspondants qui a écrit la dernière phrase que nous avons citée de la question présente, l'a fait, nous en sommes bien persuadé, en manière de boutade, et sans en examiner la portée.

Ce serait, dison-nous, irrespectueux envers le Saint-Siège que de supposer qu'une S. Congrégation, et encore plus, si c'est possible, le Saint-Office, préposé par le Pontife Romain à la surveillance de la foi et des mœurs, pourrait produire un acte inopérant en une matière et circonstance si grave, si douloureuse pour l'Eglise, si préjudiciable aux âmes, si importante pour l'honneur du sacerdoce, des sacrements, et finalement du Christ-Jésus lui-même. Et non seulement ce serait irrespectueux, mais ne serait-ce pas absolument vain et sot, humainement parlant, que de penser que les personnages qui interviennent dans les actes du Saint-Office, Cardinaux, officiaux et consulteurs de cette Sup. S. Congrégation, et même Pape, puisque aucun acte du Saint-Office n'est publié sans référence au Pape et sans son ordre, pourraient se livrer à une telle manifestation qui constituerait tout uniment ce qu'il serait possible d'appeler, suivant l'expression dont on a parfois usé, un coup d'épée dans le Tibre ?

Cela considéré, qu'en est-il donc ?

Certains ont cru, et ce raisonnement *se trouverait* dans l'ouvrage que l'un de nos correspondants nous cite, de Cimetier, *Consultations de Droit canonique*, 2e série, p. 308, que le Saint-Siège réformait, *sur ce sujet*, des points de doctrine bien établis. D'après eux, ce serait la raison du *facto verbo cum Sanctissimo* du décret, et la preuve que le décret est extensif. Il faut l'avouer, ce serait vraiment le cas d'en référer spécialement au Pontife Romain, et de constater une extension des principes et de la doctrine.

Mais nous ne pensons pas que Cimetier ait réellement voulu soutenir cette opinion. Certes, sa position n'est pas claire, et ses consultations, par leur genre même, et leur destination à une revue surtout pratique, et où la place lui était nécessairement fort mesurée, n'étaient pas susceptibles d'études approfondies ; il ne nous paraît pas, du reste, très enclin à faire des incursions dans le droit un peu ancien. Il nous semble surtout vouloir éluder prudemment le point et se contenter de poser la question. « Mais dira-t-on, si cette personne, subjectivement, n'a commis aucune faute, comment pourra-t-elle s'en confesser ? C'est vrai : la confession de cette faute subjectivement inexistante, ou du moins vénielle, n'est pas matière obligatoire du sacrement de pénitence (can. 902) ». Tout cela est exact, sans doute, mais c'est aussi, assurément, l'un des cas où poser la question *n'est pas* la résoudre. « Il n'y a pas là, continue l'auteur, non plus de complicité formelle, du moins en matière grave : *c'est pourquoi*, avant l'interprétation *extensive* du 16 novembre 1934, les auteurs étaient *unanimes* à ne pas appliquer au prêtre en question le can. 2367 ». — Nous avons déjà dit ce que nous pensions des affirmations contenues dans les mots que nous venons de souligner, et n'avons pas à y revenir. Poursuivons donc avec l'auteur : « Mais le Saint-Office, *facto verbo cum Sanctissimo*, ayant déclaré la peine d'excommunication applicable à ce nouveau cas, nous n'avons qu'à modifier notre enseignement ». Mais sur quoi cette réforme de l'enseignement ? Vraisemblablement sur la seule application de l'excommunication au cas cité par le

[4] Ferreres, *Comp. theol. moral.*, t. II, n° 688 ; — Scavini, *Theol. moral. univ.*, t. IV, tract. X, disp. I, cap. IV, art. II, n° 122, note 1.

[5] *De Delict. et pœn.*, n° 423.

[6] Cf. Cappello, *Tract. canon. moral. de Sacram.*, vol. II, t. I, *de Pœnitentia*, n° 636.

[7] Cf. Cappello, *op. et loc. cit.*, n° 628.

Saint-Office, et peut-être pas sur la doctrine précédente de la matière de la confession et la complicité formelle : notre correspondant a-t-il bien interprété l'ambiguité de la formule ? En tout cas l'auteur déclare « l'obligation faite au pénitent d'aller trouver un autre confesseur » ce qui « permettra de corriger les erreurs de ce pénitent ».

Cette dernière remarque paraît la traduction — restreinte — de Creusen que cite Cimetier : *haud raro mirationem suam aut inquietam animam patefaciet ; si confessarius reus ei prohibitionem hanc manifestare debet ; necessario ad corrigendum perversum mendacium adducetur* [8]. Tout cela ne manque pas d'à propos, mais toujours est-il que la question, dans Cimetier, n'est pas résolue. Elle est simplement posée, et c'est pourquoi, sans doute nos correspondants nous l'ont tranmise.

Ainsi donc le Saint-Office aurait entendu déclarer sur le cas précis, que les trois premiers points que nous avons estimés bien établis, souffraient une exception. Nous ne pensons pas que l'assertion soit soutenable. Atteindre, même par une voie détournée, et sur un détail spécial et pour un cas particulier, une doctrine si nette et si nettement affirmée et reçue, nous paraîtrait de trop grave et dangereuse conséquence.

Peut-être Creusen a-t-il touché davantage — ou en a-t-il approché davantage — le fond de la chose : « le pénitent a pu pécher gravement sans le manifester » (mais alors nous sortons de la question qui est celle de ce qui doit arriver s'il n'y a pas eu péché formel) ; — « si le pénitent se confesse une première fois à un autre confesseur il révèlera souvent (*haud raro*) son étonnement ou l'inquiétude de son âme » sur les agissements du prêtre *persuasif*, et sur sa... faute (?). Sans doute, mais si fort de sa persuasion, sachant qu'il n'a pas péché, il ne dit rien, ce qui est son droit strict ? « Si le confesseur coupable (ce doit bien être le sens du mot *reus*, dans le texte : nous l'estimons fâcheux, mais sans cela le texte serait inintelligible) doit (est-ce bien obligatoire ?) lui manifester cette défense (à lui faite, et de l'absoudre, évidemment), il sera *nécessairement* amené à corriger la perversité de son mensonge ». Nous avons souligné le mot nécessairement, parce que nous ne croyons pas qu'un prêtre parvenu à un tel degré de culpabilité ne soit pas de taille à se tirer autrement du mauvais pas.

Encore une fois, qu'en est-il donc ?

Voici notre opinion. En premier lieu, le Saint-Office, pensons-nous, a considéré la persuasion dont il s'agit, comme impossible *in individuo*. Certainement, en se plaçant au point de vue théorique, dans les abstractions et élucubrations [9] de l'Ecole, on peut tenir compte de la possibilité de la persuasion. On trouvera toujours dans la force d'argumentation de la raison humaine, ces indices et ces preuves, qui permettent d'accorder certaines circonstances atténuantes au philosophe antique se disant capable de prouver le pour et le contre.

Ces preuves spécieuses viendront d'abord de la qualité de l'esprit du persuadé. Sans recourir à la double et fameuse affirmation de *Qohelet* sur la folie humaine et sa proportionnalité chez le sexe féminin, chacun sait que la bêtise humaine ne rencontre que très loin des limites. Il n'est nul besoin d'insister.

Mais cependant, *in individuo*, on atteint plus facilement, et plus près, les bornes de l'aberration ou de l'absence du sens moral. Sans doute, qui écoute — homme ou femme — les efforts de persuasion du prêtre prévaricateur (puisqu'il est déjà, en quelque sorte, *sollicitans ad turpia*) sans décourager et éloigner fortement, et immédiatement, le tentateur, est déjà à moitié convaincu. Il veut être convaincu, ou est du moins bien aise de l'être ou de le devenir, car s'il écoute les propositions et les essais de persuasion, c'est qu'il admet d'envisager l'acte et la faute. N'y a-t-il pas là un indice convainquant que l'action délictueuse, si elle est admise, ne manquera pas d'être un véritable péché ?

Admettre que la faute, bien caractérisée dans son entitité de luxure, au point d'en être matériellement mortelle, n'existe pas, est-ce possible ? Car il y a aussi le genre précis de la luxure qui est à considérer.

Les théologiens, même interprétant du seul péché *commis* — et refusant de considérer le péché *à commettre* — le décret de la S. Pénitencerie du 19 février 1896, avaient fait plus que d'entrevoir cette difficulté.

Nous avons noté, dans notre précédente réponse, cette particularité [10]. C'est ainsi que Ferreres [1] se voyait tenu de déclarer : *Raro tamen, rarissime* (il se reprend et insiste), *eveniet casus in quo complex revera* (il appuie) *credat sincere* (il insiste à nouveau) *non adesse peccatum in copula admittenda.* Sans doute l'auteur parle de la *copula*, et, en effet, c'est un peu gros qu'il puisse y avoir des motifs et des éléments de persuasion comme quoi cet acte, accompli *cum sacerdote*, pourrait bien ne pas être un péché. Mais il ne saurait être trop question de ces plus et de ces moins, et la difficulté paraîtra certainement la même pour des gestes, regards et même conversations, qui impliquent, sinon une telle répugnance morale, au moins une analogue qualité de mortel que la *copula*.

C'est ainsi que Creusen se voyait obligé d'accorder à l'argumentation du P. Arendt, que le prêtre qui serait accusé d'avoir absous un pénitent après des tentatives de le persuader de l'absence de gravité d'un *peccatum turpe*, devrait *prouver* que le complice était si ignorant du droit naturel, ou si ingénu, qu'il avait pu le croire : *Sed concedimus P. Arendt in foro externo damnatum iri sacerdotem qui accusaretur absolutionis datæ pœnitenti quem suadere conatus sit turpia secum committenda non esse peccatum grave, nisi* PROBAVERIT *complicem adeo juris naturalis ignarum aut tam ingenuum fuisse ut illud crediderit* [2]. Et l'on remarquera que Creusen va plus loin dans les termes de spécification de l'acte coupable que Ferreres, puisqu'il écrit

[8] Creusen, *Epit. jur. canon.*, éd. 5e, t. III, 1936, p. 356, d'après Cimetier, *op. et loc. cit.*, p. 309.

[9] Nous employons ce terme — est-il besoin de le dire ? — non pas dans le sens péjoratif et moqueur qu'il a pris parfois, malheureusement, et que signale Littré, mais dans le seul sens de travail prolongé, que marque Darmesteter, approfondi, et sur des matières difficiles, qu'il aurait été préférable qu'il conservât uniquement. On connait des œuvres — et non des moindres — de canonistes anciens portant ce titre de *Lucubrationes...*, etc.

[10] *Ami, loc. cit.*, p. 197, col. 2, puis p. 198, col. 1.

[1] *Cas. consc.* t. II, no 662, p. 366.

[2] *Epit. jur. can.*, t. III, no 570, 2e éd., 1925, p. 302.

turpia, en général, et non plus seulement *copula*. Le même auteur, Creusen, dans l'édition de l'*Epitome* citée par Cimetier, paraît encore insister sur cette idée : *pœnitens peccare potuit quin manifestaret*. Mais, ici, l'expression et la supposition ne sont pas très nettes : *potuit*, et nous n'avons pas à dissimuler qu'elles donneraient lieu à certaines difficultés, et qui même seraient graves, du fait seulement de l'absence de manifestation, *quin manifestaret*, de la culpabilité.

Ces craintes et ces aveux des auteurs nous paraissent tout à fait fondés. Nous pensons que le Saint-Office n'a pa cru à la réalité d'une persuasion tellement efficace qu'elle aurait empêché l'acte commis d'être un péché mortel. Il sera, en conséquence, matière nécessaire du sacrement de Pénitence.

Et ainsi, en second lieu, le Saint-Office a voulu obliger à la confession de ce péché. Et c'est bien évident.

Décider qu'un prêtre ne peut pas donner l'absolution sans encourir l'excommunication, dans la confession où le péché, non encore absous, est omis parce que le prêtre lui-même avant la faute, a persuadé le pénitent qu'il n'y aurait pas de péché, n'est-ce pas dire qu'il y a eu péché, et par conséquent nécessité de confesser l'acte ? N'est-ce pas dire, suivant l'excellente expression du P. Creusen [3], *quem suadere* CONATUS SIT, qu'il y a eu plutôt tentative de persuasion, que persuasion véritable et à plein effet ! Déclarer que la persuasion constitue cet influx indirect sur l'omission de l'aveu, qui occasionne l'excommunication en cas d'absolution, n'est-ce pas affirmer que l'aveu est nécessaire ?

Du reste, ce second point, que nous exposons présentement, découle du premier : il y a péché, donc l'aveu en confession est nécessaire.

Ainsi donc, il y a péché : tous les textes l'exigent. En conséquence, l'aveu en confession ne saurait être omis. Si cet aveu n'a pas été fait, et si, pour ce motif, le péché n'a pas été pardonné antérieurement, par un autre confesseur, lorsque le complice se présente au prêtre qui l'a persuadé de la non-existence du péché, et se confesse sans allusion à ce péché, il y a omission du péché de complicité. Si cette omission provient du fait du prêtre, il y a influx indirect. Si le prêtre absout, il encourt l'excommunication portée par le can. 2367, § 2. Tel est le sens du décret du Saint-Office du 16 novembre 1934.

Il nous paraît que la chose serait absolument claire, et ne mériterait aucune explication, si des auteurs, ou des lecteurs, sans doute gênés par une interprétation antérieure trop rigide et par conséquent fautive, n'avaient pas parlé, à ce propos, de bien de choses, en particulier d'interrogation à faire pour savoir si le péché avait été absous, tout comme si le fait de l'absolution antérieure n'intéressait réellement que ce cas, comme si cette interrogation constituait un fait inouï, et rigoureusement spécial à cette espèce.

Malgré ses apparences de difficulté, et même de subtilité, la question est donc simple. Nos lecteurs auraient certainement pu en trouver la solution dans notre interprétation antérieurement donnée du décret du Saint-Office ; tout au moins auraient-ils pu la déduire de notre texte. Sans doute a-t-il mieux valu, cependant, répondre aux instances qui nous étaient adressées ; cela nous a permis d'exposer certains points nouveaux, et de faire quelques considérations que ne comportaient pas les questions précédentes. A. A.

[3] *Op. et loc. cit., ed. alt.*, 1925, p. 302.

Q. — Comment se fait-il que les copies d'actes de baptême que je reçois ne mentionnent *presque jamais* la Confirmation ? Est-ce que j'interprète mal les prescriptions du Code ?

Il me semble que toutes les annotations marginales de l'acte de baptême doivent être transcrites quand il s'agit d'une copie pour le mariage, et pas seulement les indications concernant un mariage antérieur s'il a existé.

Voudriez-vous rappeler les prescriptions du Code à cette occasion ?

R. — En ce qui concerne l'inscription des nouveaux confirmés, le Code prescrit deux choses : 1° la tenue d'un registre *spécial* à cet effet [1] ; 2° l'*annotation* de la confirmation au registre des baptêmes, can. 470. Mêmes injonctions de la part du Rituel, tit. XII, cap. I, n. 1 et 2.

a) La tenue d'un registre de Confirmation s'impose, de par le droit général, dans toute paroisse, can. 470 et 798 [2]. Le droit particulier peut l'imposer et l'impose ordinairement dans les établissements (institutions, écoles, orphelinats) où le sacrement est administré [3]. Cette obligation grève tout d'abord le curé (ou le supérieur d'établissement, l'aumônier), qui devra s'acquitter personnellement de ce devoir ou du moins s'assurer qu'il est bien rempli [4]. Cette obligation est *grave* de sa nature, vu le but poursuivi par l'inscription et les nombreuses circonstances dans lesquelles le Code prescrit de s'assurer de la réception de la Confirmation [5].

La rédaction de l'acte devra se faire, « selon l'usage approuvé par l'Eglise ou approuvé par l'Ordinaire du lieu », can. 470. Elle peut se faire un latin (le Rituel, tit. XII, cap. III, en donne une formule), ou en langue vulgaire. L'acte devra porter les noms du ministre, des confirmés, des parents, du parrain [6], la date et le lieu de la confirmation.

[1] C'est l'un des quatres (avec ceux des baptêmes, mariages et décès), que le canon 470, § 1 déclare *obligatoires*. Le cinquième, *liber status animarum*, est moins strictement imposé : *conficere pro viribus curet*.

[2] Avant le Code on avait l'habitude, dans beaucoup d'endroits, de ne tenir un registre des confirmés que dans l'église cathédrale, ou du moins dans celle du doyenné ou archiprêtré où le sacrement était ordinairement administré. Cette pratique doit être réformée, selon les exigences des canons 470 et 798-799.

[3] Voir statuts synodaux de Lyon (art. 335), de Grenoble (art. 155), de Valence (art. 195), etc.

[4] Cappello, *De sacramentis*, t. I, nn. 183 et 217, fait remarquer que le curé ne saurait confier ce soin, *au moins habituellement*, à des laïcs, sauf cause raisonnable. Si un autre a fait l'inscription, il suffit que le curé signe l'acte.

[5] Par exemple : avant l'admission en religion (c. 544), avant le mariage (c. 1021, § 2), avant l'ordination (c. 974, § 1), avant l'admission au séminaire (c. 1363, § 2).

[6] D'après le *Pontifical*, chaque garçon devrait avoir son parrain et chaque fille sa marraine ; le Code permet qu'un même parrain (du même sexe que le confirmé), présente un ou deux candidats, can. 794. Mais le ministre peut permettre la présentation d'un plus grand nombre, surtout dans les paroisses où il est difficile de faire autrement.

Mais chaque confirmand n'aura qu'un parrain où marraine (can. 794, § 2).

b) Outre l'inscription au registre spécial, le Code (can. 470, § 2 et 798) et le Rituel (tit. XII, cap. I, n. 2) s'accordent pour imposer l'*annotation* de la confirmation au registre des baptêmes, avec la même rigueur qu'est imposée l'annotation du mariage, du sous-diaconat ou de la profession solennelle. Le droit général ne spécifie pas quelle sera la teneur des renseignements contenus dans cette annotation. Comme ordinairement la place qui lui est destinée est réduite, il suffira de consigner dans la marge de l'acte de baptême (ou dans la case réservée à cet effet) le sacrement reçu avec le nom du ministre ainsi que les lieu et date de la cérémonie. C'est ce qu'indiquent habituellement les imprimés, c'est aussi ce que détermine souvent le droit particulier, aux prescriptions duquel on devra se conformer [7].

Si le curé des confirmés était présent à la cérémonie, c'est à lui qu'incombe le soin de faire sans tarder les annotations nécessaires, pourvu que les sujets aient été *baptisés dans sa paroisse*. Dans le cas contraire, c'est encore à lui, nous semble-t-il, qu'il appartient (bien que le Code ne précise pas ce point) d'informer le curé du lieu du baptême. C'est en effet lui qui a été témoin de la Confirmation administrée à ceux qui sont maintenant ses « sujets » [8] et dont il est le pasteur *in spiritualibus quibuslibet*.

Si le propre curé du confirmé n'assistait pas à la cérémonie de Confirmation, c'est au ministre qu'incombe le soin de l'avertir le plus tôt possible (*quamprimum*) ; il peut aussi charger quelqu'un de remplir cet office (*per alium*), can. 799. Le plus souvent ce sera le vicaire forain (doyen, archiprêtre) de la paroisse (ou encore le Supérieur, aumônier de l'établissement) où a eu lieu la Confirmation. Celui-ci devra s'acquitter de sa mission consciencieusement et sans retard ; de même que le curé informé devra transcrire fidèlement la notification dans le registre des baptêmes [9].

C'est parce que les *notifications* ne sont pas faites régulièrement ou parce que les *transcriptions* ont été négligées que tant d'actes de baptêmes sont déficients. L'observation des prescriptions claires autant que formelles du Code sur ce point fournirait, en tout temps, des renseignements immédiats et sûrs et rendrait les plus grands services au moment du mariage, lors de l'entrée des sujets au séminaire ou en religion, ou avant l'ordination.

Q. — Bien des époux, en se mariant, sont décidés, d'un commun accord, à ne pas avoir d'enfants.

Quand l'exclusion de l'enfant entraîne-t-elle la nullité du mariage ?

Je n'arrive pas à me faire une opinion claire sur cette question.

R. — Nombre de consultations nous arrivent sur ce sujet, délicat et hélas ! trop actuel [1]. Ceci nous invite à donner à la réponse une certaine ampleur, pour la doctrine et pour la jurisprudence. Nous espérons fournir ainsi à nos confrères des principes de solution pour les cas ordinaires et leur éviter dans toute la mesure du possible, des recours inutiles [2].

I. — *Le droit*

La procréation (et aussi l'éducation) des enfants étant la fin primordiale du mariage [3], *finis primarius*, canon 1013, il est essentiel à la valeur du consentement matrimonial que les époux se donnent l'un à l'autre et l'un sur l'autre les droits nécessaires à l'obtention de cette fin. C'est ce que S. Paul exprimait dans la I^re aux Corinthiens : *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir : similiter et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier* (VII, 4).

Le Code dit dans le même sens : *Consensus matrimonalis est actus voluntatis, quo utraque pars tradit et acceptat jus in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem* (can. 1081, § 2).

Si donc l'un des contractants (*a fortiori* tous les deux) écartait ce droit réciproque (*jus in corpus*), le contrat cesserait d'être un mariage et deviendrait, dit Fourneret, (*Le mariage chrétien*, p. 136) un « contrat de cohabitation, d'assistance mutuelle, de communauté de biens, ou tel autre contrat innommé ou innommable ». En effet, dans son es-

[7] Les Statuts du diocèse de Valence imposent en outre l'indication du *nom* de confirmation (p. 330).

[8] On sait que c'est par le domicile ou quasi-domicile qu'un fidèle devient paroissien de son curé ou diocésain de son Ordinaire, can. 94.

[9] Faut-il, si l'enfant a été baptisé dans une autre paroisse ou un autre diocèse, envoyer la notification de confirmation *directement* au curé du lieu, ou la faire passer par l'évêché ? — Nous pensons qu'une transmission directe est suffisamment sûre et plus expéditive. Cependant on s'en tiendra sur ce point aux prescriptions du droit particulier, s'il en existe. Les Statuts du diocèse de Lyon (art. 335) spécifient : « Si l'enfant n'a pas été baptisé dans la paroisse, une notification sera envoyée au Secrétariat de l'Archevêché ».

[1] La multiplication de ces cas est un signe de la dévaluation du mariage chrétien dans certains milieux. Et nous ne saurions trop apprécier et aider les efforts entrepris pour rendre au mariage sa grandeur et sa dignité. Des actions en nullité basées sur ce motif ne sont pas rares. Nous dirons pourquoi, en pratique, elles n'aboutissent pas toujours à une déclaration de nullité.

[2] Ce qui ne veut pas dire que certaines affaires plus épineuses ne devront pas être soumises à l'examen d'un canoniste spécialisé.

[3] C'est le premier des trois « biens » du mariage, *bonum prolis*, auxquels s'ajoutent deux autres considérés comme également essentiels : *bonum fidei* (unité) et *bonum sacramenti* (indissolubilité). Voir Encycl. *Casti connubii*, I^re partie. Cf. aussi la Réponse du St-Office, 1^er avril 1944. Ami, 13 mars 1947, p. 274-275.

Cependant, tout en maintenant que la *procreatio prolis* est la fin primaire du mariage (*finis operis*), il ne faudrait pas affirmer aussi absolument et sans distinction qu'elle en est la fin *essentielle*. Si l'on entend par « fin essentielle » celle qui doit *nécessairement* être obtenue et à défaut de laquelle il n'y a pas de contrat matrimonial, c'est inexact, car ce serait condamner à la nullité tous les mariages stériles (que cette stérilité soit volontaire ou imposée par la nature). La procréation n'est pas non plus essentielle en ce sens que les époux doivent nécessairement l'avoir en vue et la rechercher (*finis operantis*). Mais elle rentre comme finalité dans l'essence du mariage, en ce sens qu'elle est dans l'ordre intime et dans la nature même du mariage, de sorte que *toute condition mise originairement dans le contrat matrimonial à l'encontre de la procréation*, rend ce contrat nul.

C'est ainsi qu'il faut entendre S. Thomas lorsqu'il dit que par *proles* il faut entendre *intentio prolis*, « sans laquelle il n'y a pas de mariage ». On pourrait croire qu'il exige des époux une intention *positive* d'avoir des enfants. Or il ajoute aussitôt : *Ita quod si aliquid contra his exprimeretur in consensu, ...non esset verum matrimonium* : et sic *accipiendo ... prolem, constat quod proles est essentialissimum in matrimonio.* (III^a, Suppl., qu. 49, a. 3 in corp.).

sence serait incluse une condition contre l'un des trois biens du mariage (*conditio contra substantiam matrimonii*, dit le can. 1092, 2°), qui le rendrait invalide.

Disons de suite, que ce *jus in corpus* doit être « perpétuel », donc sans limite de temps, depuis le moment du contrat jusqu'à la mort de l'un des conjoints. Pourtant (à la différence du *bonum sacramenti*) il sera possible de distinguer entre le droit lui-même et son exercice. Ce peut être seulement l'*exercice* de ce droit qui est exclu pour un temps ou même pour toujours (en cas de promesse mutuelle de chasteté ou de vœu de virginité). Ce qui est de l'essence du contrat c'est la tradition du droit « radical » *in corpus* [4]. Quant à l'exercice, il n'en est que la conséquence, et il peut suivre ou non la tradition du droit ; il peut même devenir illicite, sans qu'aucun engagement réciproque ait été pris à ce sujet, par ex. en cas de maladie d'un des conjoints [5].

On notera enfin que ce droit (*jus in corpus*) a pour objet : *actus per se aptos ad prolis generationem*. D'où il suit que l'exclusion perpétuelle des actes conjugaux *normaux*, ou même leur limitation à une période déterminée invaliderait le mariage, toujours à condition que la volonté d'exclusion porte sur le droit lui-même et non sur son usage. C'est en effet une condition *contra substantiam*, can. 1092, 2°.

II. — *Les faits*

Dans le concret, la condition ne se présente généralement pas avec cette netteté juridique. Les conjoints (ou l'un des deux seulement) contractent avec la volonté bien arrêtée (manifestée ou non) *de ne pas avoir d'enfants*. Que vaut le mariage ainsi conclu ?

Dans une décrétale, destinée à « éclairer les juges ecclésiastiques sur la façon dont ils devaient juger les mariages conclus avec des conditions impossibles ou honteuses », le page Grégoire IX donnait comme exemple de condition *contra substantiam* apposée au mariage : *puta si alter alteri dicat : Contraho tecum, si generationem prolis evites*. Et le pape concluait : *Matrimonialis consensus, quantumcumque sit favorabilis, caret effectu...* (Décrétales, l. IV, tit. 5, c. 7). Le Code est venu heureusement compléter et préciser le droit décrétalien ; il s'agit de savoir si une telle condition *de futuro* exprime une volonté contraire à la substance même du contrat matrimonial (c. 1092), c'est-à-dire *contra bonum prolis*.

a) Par *bonum prolis*, il faut entendre tout d'abord le bien *physique* de l'enfant, à savoir sa vie, son développement corporel, sans exclure cependant son bien *moral* et *religieux*. Les anciens canonistes pensaient que la volonté d'éduquer les enfants dans l'infidélité, l'hérésie ou le schisme était nécessairement et *toujours* une condition *contra substantiam* ; cette opinion ne peut plus être défendue, attendu que l'Eglise, tout en réprouvant de telles intentions comme honteuses et illicites, ne déclare pas invalides *tous* les mariages ainsi conclus. Il y a lieu de voir quelle est l'intention prédominante : si les conjoints veulent d'abord et avant tout se marier véritablement et n'envisagent pas l'exclusion de l'éducation chrétienne des enfants comme une condition *sine qua non* de leur consentement, leur mariage est valide. Dans le cas contraire (mais l'intention perverse devra être prouvée, elle ne se présume pas), le mariage est nul.

b) Les conditions *contra bonum physicum prolis* peuvent être traduites par l'expression vulgaire : « *ne pas vouloir d'enfants* ». Si cette condition signifie le recours à l'avortement, à l'onanisme ou à des moyens anticonceptionnels, nul doute que le mariage ne soit invalide. Il faudra bien se rendre compte cependant s'il s'agit d'une volonté *prédominante* d'exclure tout *droit* « ad actus per se aptos ad generationem » ou simplement d'une volonté d'abuser du mariage [6]. Lorsque l'exclusion est *générale* (sans limitation) et *formelle*, on présume que c'est le *droit* qui est exclu ; par exemple : *Des enfants jamais !* ou : *Jamais avec toi !* — Si au contraire l'exclusion n'est pas l'objet d'une volonté prédominante ou a fait l'objet de quelque limitation, par ex. : « *Pas d'enfants tout de suite* », ou « *Pas avant tant d'années, avant que j'aie une situation stable, aisée, etc.* » ; ou encore : « *Pourvu qu'après un ou deux enfants nous n'en ayons plus* » (sous entendu : *en abusant du mariage*), en ces cas, le mariage est *présumé* valide, car on suppose que le contractant (ou tous les deux) n'a voulu que l'*abus* du mariage. Mais ce n'est là qu'une *présomption*, et s'il était établi, par des faits ou des témoignages, que le *jus in corpus* n'a été cédé que pour un temps, le contrat serait nul [7].

Gasparri (*De matr.*, éd. 1932, t. II, n. 898) avec Lehmkuhl (t. II, n. 689), note très justement que dans le cas où serait apposée une condition de *futuro*, par ex. : *Pas d'enfants avant que nous n'ayons acquis une certaine aisance*, il pourrait se faire que les contractants aient une véritable intention de se donner mutuellement les droits matrimoniaux complets et normaux *à l'échéance envisagée ;* dès lors *la valeur du mariage ne serait pas nécessairement annihilée, mais seulement suspendue*. Mais pratiquement, il sera prudent de renou-

[4] Un exemple de cette exclusion est donné dans une réponse de la S. C. du Concile du 8 juillet 1724. Il s'agissait d'une jeune fille, qui avait contracté mariage avec la condition expresse d'entrer en religion et d'y faire profession solennelle, et sous la promesse de ne jamais user du mariage, de ne pas le consommer, renonçant expressément à tout droit *in corpus viri*. Au bout de trois instances (car on pouvait douter qu'une telle volonté fut sérieuse), il fut répondu : *Ex hactenus deductis, matrimonium nullum esse in casu*. Cf. Gasparri, *Fontes*, t. V, n. 3278.

[5] Cette distinction n'est pas une pure subtilité. C'est ainsi que des cas analogues se réalisent souvent : un enfant hérite de ses parents avant d'être majeur, il ne jouit pas de tous les droits qu'il possède sur leurs biens ; de même un religieux après sa profession, un propriétaire qui a loué sa maison, etc...

[6] La Rote souligne très justement la difficulté de faire la preuve au for externe de certaines intentions matrimoniales : « Ardua profecto res est nupturientium intentionem in foro externo invicte cognoscere, an nupturientes videlicet voluntatem habentes, ex. gr. vitandi prolem, animum habuerint excludendi jus ipsum et relativam obligationem, vel matrimonii juris abusum potius intenderint » (*Decisiones*, t. XXIII, 1931, p. 3).

[7] Le cas serait le même, si l'*abus* avait été mis « dans le pacte matrimonial » comme une condition *sine qua non*, car alors il serait clair que la volonté *prédominante* n'a pas été le *jus in corpus* absolu et perpétuel, mais limité et restreint. Cf. Lehmkuhl, t. II, n. 689.

veler, à ce moment, le consentement matrimonial. Ce sont les circonstances qui montreront, au for externe, quelle a pu être la pensée et volonté exacte des contractants.

c) On notera, pour finir, que « l'exclusion des enfants » pourrait avoir un sens honnête dans le cas où les deux époux, tout en se transmettant le *jus radicale in corpus*, s'entendraient pour n'en pas user, par exemple en vouant la chasteté ou en faisant promesse de continence. Si ce vœu ou cette promesse ne sont faits que *pour un temps*, il n'y a pas de difficulté, tous les auteurs s'accordent à reconnaître la validité du mariage : le droit essentiel est transmis, seul l'usage est limité temporairement. En face d'une promesse ou vœu de chasteté *perpétuelle*, les auteurs ne sont plus d'accord. Les uns (comme Chelodi, Vlaming, pour ne citer que les plus récents) pensent que ce qui s'oppose à la validité du mariage, ce n'est pas le non-usage du droit, mais « *l'impossibilité de cet usage* » (au moins d'un usage licite) [8]. A quoi un plus grand nombre répond (avec S. Alphonse, l. VI, n. 880), par la distinction entre le droit *radical* et son usage. D'ailleurs, ajoutent-ils, ce droit n'est pas un vain mot, puisque l'usage peut en être rétabli par un commun accord des époux ou par dispense du vœu ; d'autre part, toute infidélité au mariage constitue un adultère, et toute contrainte exercée sur les époux en vue de les forcer à user du mariage, ne les met pas en état de fornication [9].

La controverse subsiste cependant, et, sans doute, pour longtemps encore. Ce qu'il faut savoir pratiquement, c'est que l'Eglise n'a jamais déclaré nul un mariage dans ce cas, et n'en a même pas admis la discussion [10]. D'où l'on conclura : *ante factum*, s'il s'agit d'un mariage « à contracter », on ne le permettra point sous de telles conditions. S'il s'agit d'un mariage contracté, *post factum*, on le tiendra pour valide, jusqu'à déclaration contraire du Saint-Siège : *matrimonium gaudet favore juris*, can. 1014.

III. — *La jurisprudence*

a) Quelles sont les conditions *contra prolem* que l'on rencontre le plus fréquemment ? En voici quelques-unes dans l'ordres décroissant : onanisme sous toutes ses formes, recours aux moyens anticonceptionnels, plus rarement *abortus*, c'est-à-dire meurtre des enfants à naître. Le plus souvent ces conditions ne sont apposées que pour un temps. A ces volontés *contra prolem* se rattachent les opérations chirurgicales destinées à empêcher la génération, et dont on inclut la promesse comme une condition dans le pacte matrimonial [1].

[8] *Matrimonii substantiæ non repugnat matrimonio non uti, sed uti non posse*, disait déjà Benoit XIV, De synodo diœcesana, l. XIII, c. 22, n. 10.

[9] Ainsi pensent : Gasparri, M. Conte a Coronata, Wernz-Vidal, Timlin, Ballerini-Palmieri, Lehmkuhl, etc....

[10] La seule procédure en ce cas serait celle de la « dispense *super rato et non consummato* », que le pape accorde lorsque le fait de la non-consommation est parfaitement établi et que de graves raisons existent en faveur de la dissolution du mariage.

[1] Le mariage d'une femme qui a subi *antérieurement* l'ovariotomie complète pour éviter les enfants, sera regardé comme valide, jusqu'à ce qu'il soit démontré qu'elle a inclus, dans le pacte matrimonial, une volonté absolue et constante *contra bonum prolis*. Cf. Gasparri, t. II, n. 829. Martin, *Le mariage*, can. 9.

b) Jadis la doctrine aussi bien que la jurisprudence exigeaient que ces conditions *contra substantiam* fussent explicitement *in pactum deductæ*, c'est-à-dire mises explicitement dans le contrat comme un des éléments constituants. En ces dernières années, la Rote a déclaré suffisant « positivus actus voluntatis alterutrius vel utriusque contrahentis » pour annuler le mariage. (*Decisiones*, t. XX (1928), p. 49).

c) On n'oubliera pas que la nullité *effective* (c'est-à-dire ayant des effets au for externe) ne dépendra pas seulement de l'intention intérieure des contractants (ou de l'un d'eux), mais de la *preuve* que l'on pourra en faire ; car l'Eglise *non judicat de internis*, et si la nullité n'est pas « démontrée », le mariage sera tenu pour valide, quelle que puisse être la conviction intime des intéressés ou de l'un d'eux.

d) Enfin, si l'on envisage l'introduction d'une instance en nullité devant les tribunaux ecclésiastiques, on se souviendra que les conjoints qui sont *cause coupable* de la nullité de leur mariage sont « inhabiles à être demandeurs » [2]. Le cas sera réalisé, lorsqu'ils auront été complices dans la volonté de ne pas avoir d'enfants. Si l'un des époux est innocent (c'est-à-dire a ignoré ou subi la volonté de l'autre), il ne perd pas ses droits à ester en justice. **A. B.**

Q. — Je me permets d'inviter le rédacteur de l'*Ami du Clergé* qui, dans le n° 15 (20 février), a répondu à la première question de science ecclésiastique,... à « reconsidérer » le problème. Peut-être se rendra-t-il compte, à relire Billot, au passage cité, et Tanquerey (*De fide*, 1926, n. 187 *b*) et *tutti quanti*... que le professeur défunt n'avait pas si grand tort... et que les exemples cités ne sont pas tout à fait *ad rem*, la certitude venant du consentement universel de l'Eglise n'étant pas la même que celle tombant sur la consécration d'*une* hostie ou d'*un* prêtre !

R. — Rappelons la consultation qui mériterait dit-on, d'être « reconsidérée », quant à la réponse à y faire. « Est-il vrai d'affirmer, comme l'a fait un professeur de Grand Séminaire, qu'on ne peut pas faire un acte de foi en la présence réelle de Jésus-Christ *dans telle hostie consacrée*, parce que cette présence réelle dépend de certaines conditions humaines mettant en échec les garanties divines et infaillibles de la foi, p. ex. l'ordination valide du prêtre consécrateur, la consécration réelle de cette hostie, etc... »

Nous avions répondu qu'il y avait là une « regrettable confusion », confusion entre une connaissance préalable à l'acte de foi, condition dont il suffit d'avoir une certitude morale, et l'objet lui-même de l'acte de foi. Les vérités de fait, touchant l'ordination valide, la volonté de consacrer et la consécration réelle sont acquises au préalable avec une certitude qui exclut, dans la pratique, tout doute raisonnable ; donc l'acte de foi est possible.

En répondant ainsi, le rédacteur invité a « reconsidérer » sa réponse, savait fort bien à quelles remarques il s'exposait ; mais, ne voulant pas s'étendre longuement sur une question jugée « scandaleuse » pour les non-théologiens par les théologiens eux-mêmes qui l'ont agitée, il avait pensé que sa

[2] Canon 1971 et Réponse de la C. I. C. du 12 mars 1929.

courte réponse suffirait à calmer le sentiment angoissé du prêtre qui avait adressé à l'*Ami* la consultation.

Mais, puisqu'il faut s'expliquer, — en réponse à plusieurs demandes identiques, — expliquons-nous simplement.

* *

En guise de préambule, rappelons la doctrine et la pratique de l'Eglise qui propose aux fidèles l'adoration de l'hostie consacrée, de l'hostie considérée non dans une sorte d'abstraction théorique, mais concrètement, c'est-à-dire montrée au peuple à l'élévation, exposée publiquement dans l'ostensoir, offerte aux fidèles avec une formule qui implique la foi en la présence réelle.

On pourrait invoquer ici toute la tradition. Qu'il suffise de rappeler l'enseignement du concile de Trente : « Il ne reste aucun lieu de douter que tous les fidèles, selon la coutume reçue dans l'Eglise catholique, ne soient obligés d'honorer le Très Saint-Sacrement du culte de latrie, dû au vrai Dieu ». Ce culte d'adoration ne se conçoit logiquement que parce qu'il implique la foi en la présence réelle dans l'hostie qu'on adore. C'est la raison pour laquelle, jadis, les fidèles ont tant insisté pour obtenir l'élévation de l'hostie après la consécration [1] ; et Pie X a consacré ce « désir de voir l'hostie » en accordant des indulgences à ceux qui, au moment de l'élévation, répètent l'acte de foi de l'apôtre S. Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » Le concile de Trente continue en déclarant « pieusement et religieusement introduite dans l'Eglise, la coutume de destiner chaque année un jour déterminé de fête pour honorer cet auguste et adorable *Sacrement* avec une vénération et une solennité singulière, afin qu'il fût porté en procession, avec respect et pompe, par les rues et les places publiques... » (Sess. XIII, ch. 5) ; dans le canon 6, correspondant à ce chapitre, le concile ajoute « les expositions publiques » (Denz.-Bann., n. 878, 888). Quand le prêtre donnait autrefois la communion au fidèle, il se contentait de dire : *Corpus Christi* : « c'est le corps du Christ », et le communiant affirmait sa foi en répondant : *Amen*. Aujourd'hui la formule est modifiée, mais la foi en la présence réelle s'y retrouve toujours : « Que le corps du Christ garde ton âme pour la vie éternelle », ou encore : « Reçois, mon frère, le viatique du corps du Christ... » Dans l'ancien cérémonial romain, adopté en nombre de diocèses, le prêtre administrant le viatique présentait l'hostie consacrée au malade en lui disant : « Crois-tu, frère, que ceci est le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ ? » et le malade, de répondre : *Credo*.

Quelles que soient les subtilités de dialectique qu'objectent ici les théologiens qu'on nous oppose, il semble tout simplement scandaleux d'affirmer « qu'il n'est pas possible de faire un acte de foi en la présence réelle de Jésus-Christ dans telle hostie consacrée », qu'on propose précisément à notre adoration.

* *

Le mot « scandaleux » n'est pas de nous. Il est d'un défenseur de l'opinion qu'on nous objecte, du P. Kilber, S. J. dans son traité de la foi [2]. « On peut croire, s'objecte-t-il à lui-même, à la présence du Christ dans telle hostie individuelle, car il serait scandaleux de dire qu'il n'est point de foi que le Christ soit présent dans cette hostie même qu'on expose à l'adoration du peuple... » Et le bon Père de répondre : « Sans doute, devant le vulgaire peu instruit, ce pourrait être une occasion de scandale ; mais l'affirmation n'est pas scandaleuse pour les théologiens. Elle revient simplement à dire que Dieu n'a pas révélé que cette hostie est vraiment consacrée. D'où celui qui mourrait pour affirmer la présence réelle en *cette* hostie, ne serait vraiment pas martyr ! »

Mais alors le P. Kilber se fait l'instance suivante, qui revient à l'argument que nous avons invoqué :

« L'hostie, dont la consécration est à ce point probable qu'il n'existe pas de doute prudent du contraire, doit être adorée absolument ; donc on peut aussi croire absolument à la présence réelle du Christ en cette hostie : l'adoration, en effet, tout comme l'acte de foi, est un hommage rendu ici à la divinité et de plus, pour que cette hostie puisse être adorée absolument, il faut d'abord absolument croire qu'elle contient un objet digne de cette adoration. »

Et voici la réponse assez subtile du théologien de Würtzbourg :

« Bien que certains théologiens déclarent que l'adoration due à cette hostie consacrée soit dite conditionnée *hypothétiquement*, en tant qu'elle présuppose une connaissance fondant un jugement prudent sur la réalité de la consécration et la présence du Christ ; elle n'est pas cependant conditionnée *formellement* et *quant à son terme*, comme si l'on disait : « Je t'adore, ô Christ, si tu es vraiment sous ces espèces ». Mais je nie les conséquences [quant à l'acte de foi]. La différence [entre la foi et l'adoration] est que l'adoration est l'acte d'une vertu morale, relevant de la volonté, et, en conséquence elle peut d'une manière éloignée, s'appuyer sur un jugement seulement probable. A ce jugement dans le cas présent, n'est joint aucun doute ni positif, ni négatif. Nous n'avons pas de raisons négatives à opposer, à valeur égale, aux raisons qui font admettre la vérité de la consécration et nous n'avons pas de raisons positives dans un sens ou dans l'autre. On pourrait admettre cependant qu'une crainte légère puisse s'élever, soit parce qu'il est possible que cette hostie ne soit pas consacrée, ou que le prêtre ne soit pas validement ordonné ou n'ait pas eu l'intention de consacrer. Si un tel doute pouvait suffire à empêcher l'adoration, aucune hostie ne pourrait être adorée. »

L'auteur ajoute qu'au cas où la présence réelle n'existerait pas, l'adoration faite de bonne foi d'une hostie non consacrée ne comporterait pas d'idolâtrie formelle.

On voit combien embarrassée est l'explication du P. Kilber. Elle revient à dire que si, pratiquement, on tenait compte du doute possible sur la validité de la consécration d'une hostie, il n'y aurait plus d'adoration possible. C'est précisément le motif qui a inspiré notre réponse du 20 février. On remarquera également l'imprécision sous-jacente à l'argumentation du théologien de Würtzbourg. Il raisonne tout d'abord dans l'hypothèse d'une simple « constatation probable » de la vérité de la consécration (*cum probabiliter tantum constet hanc hostiam rite consecratam esse*) ; puis, pour légitimer le caractère absolu de l'adoration, il parle

[1] Cf. E. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au S.-Sacrement*, p. 37-74. Sur cette thèse, voir *Ami*, 1926, p. 652.

[2] RR. PP. Societatis Jesu, *Theologia dogmatica* (Wirceburgences), Paris, 1852, t. V, p. 59-60.

d'une consécration probable, mais ne comportant aucun motif positif prudent du contraire (*hostia, quæ ita probabiliter est consecrata, ut non detur motivum positivum prudens de opposito*). Nous sommes donc, en face, non plus d'une conjecture probable, mais d'une certitude morale, suffisante, comme nous l'avons écrit, pour la pratique de la vie chrétienne. Excellent point de départ, pour continuer notre réponse.

On nous renvoie, en effet, à Tanquerey [3]. Et voici la position exacte de cet excellent auteur : « Reste un doute à dissiper : une proposition particulière renfermée dans une proposition universelle, *par le moyen d'un fait contingent*, est-elle objet de foi ? Ainsi, cette proposition particulière : « Pie XI est infaillible », contenue dans la proposition universelle : « Tout souverain pontife, légitimement élu, est infaillible », moyennant ce fait contingent de l'élection canonique, est-elle une vérité de foi ?...

« Aujourd'hui les théologiens affirment communément qu'une telle proposition est de foi, pourvu que le fait contingent soit certain *d'une certitude qui exclut tout doute prudent ;* mais qu'elle n'est pas de foi, si le fait contingent est douteux. En effet, aussitôt que le fait contingent apparaît certain, la proposition particulière apparaît avec évidence être contenue dans l'universelle et *donc être implicitement révélée par Dieu*. Dans l'exemple apporté, aussitôt que le fait de l'élection canonique de Pie XI apparaît certain en raison du consentement universel de l'Eglise, il apparaît aussi avec évidence que Pie XI est un des pontifes légitimes à qui le Christ a conféré le privilège de l'infaillibilité. Mais si le fait contingent n'est pas certain,... la conclusion demeure incertaine et la proposition particulière ne peut être de foi...

« Corollaire : il ne saurait être de foi par rapport à nous, que le Christ est présent sous telle hostie déterminée, parce qu'il n'est pas absolument certain que telle hostie a été validement consacrée ; ou encore que cet enfant nouvellement baptisé est en état de grâce, parce qu'il n'est pas absolument certain que son baptême a été valide. Toutefois le prêtre qui a baptisé peut avoir cette certitude absolue, car, d'une certitude qui exclut tout doute prudent, il peut savoir que le baptême a été validement conféré. »

Remarquons ici le progrès de la pensée et, simultanément, la continuation de l'équivoque. D'une part, on affirme que si le fait contingent est certain d'une certitude qui exclut tout doute prudent, la proposition particulière doit être crue de foi divine et l'on va même jusqu'à donner en exemple la certitude qu'a le prêtre d'avoir administré validement le baptême. Mais, d'autre part, on affirme, à propos de l'hostie consacrée, qu'il n'est pas absolument certain qu'elle ait été validement consacrée : en ce dernier cas, existerait-il — on ne le dit pas — un doute « prudent ? »

* *

Nous serions donc en droit de demander à nos auteurs : quand la certitude qui exclut le doute existe-t-elle et quand n'existe-t-elle pas ? — Le cardinal Mazzella a tenté d'éclairer ce problème [4]. Pour lui, la proposition particulière est objet de foi, quand la connexion qui la relie à la proposition universelle, apparaît certaine et nécessite ainsi le même assentiment. La nécessité d'une telle connexion peut revêtir trois formes : elle peut être métaphysique, et crée une certitude métaphysique, elle peut être simplement physique, et crée une certitude physique ; elle peut être morale, n'excluant pas une possibilité physique dans le sens opposé, et c'est alors la certitude morale. Une telle certitude, bien que n'excluant pas toute possibilité physique de l'erreur, est cependant telle que jamais cette possibilité d'erreur ne peut prendre corps. Mais il y a certitude morale et certitude morale. Certitude morale stricte, celle qui exclut tout doute prudent, toute crainte prudente d'erreur : je n'ai jamais vu Rome, j'ai cependant la certitude morale de son existence. Certitude morale au sens large, celle qui exclut tout jugement probable prudent du contraire, mais cependant pas toute crainte : c'est la certitude que nous avons de la validité du baptême que le prêtre affirme avoir vraiment conféré...

Et, après cette distinction subtile, voici les conclusions du cardinal. Il faut une certitude morale *stricte* de la crédibilité de sa révélation, pour qu'une vérité révélée puisse être objet de foi par rapport à nous (*quoad nos*)... Or le prêtre qui a administré le baptême peut avoir une certitude physique de sa validité ; il peut donc faire un acte de foi sur l'état de grâce de l'enfant baptisé. L'adulte baptisé ne peut faire le même acte de foi, car il ne saurait avoir la certitude morale stricte de l'intention du prêtre qui a baptisé. Pour le même motif, le prêtre ne peut croire de foi divine que *telle* hostie est consacrée ; il a bien la certitude physique d'avoir fait le nécessaire pour consacrer validement ; mais il n'a qu'une certitude morale, n'excluant pas toute crainte, d'être lui-même réellement prêtre.

* *

On a pu saisir, dans cet exposé de la pensée de trois théologiens partisans de la doctrine qu'on nous oppose, les nuances fortement accusées d'une terminologie assez hésitante. Le P. Kilber s'appuyait, pour nier la possibilité de l'acte de foi, sur la « probabilité » de la validité de la consécration ; probabilité qu'il transformait d'ailleurs en certitude morale pour légitimer l'adoration de l'hostie consacrée. Tanquerey exige, pour justifier la foi sur la présence réelle dans telle hostie consacrée, une certitude absolue qui exclurait tout doute prudent ; mais laisse entendre que cette certitude absolue ne saurait exister. Mazzella précise que cette certitude absolue peut bien n'être qu'une certitude morale ; mais le fait de la présence réelle dans telle hostie consacrée est dépendant de conditions sur lesquelles on ne peut avoir qu'une certitude morale large, c'est-à-dire, selon lui, insuffisante pour légitimer un acte de foi divine.

Toutes ces théories, on le voit, sont hésitantes en raison de la difficulté qu'elles éprouvent à dis-

[3] Nous prenons tout l'ensemble de la doctrine exposée par Tanquerey et non pas seulement le petit corollaire du n. 187 (*b*). Notre résumé part du n. 184. *Synopis theol. dogm.*, 24e éd., Paris-Tournai, 1933, t. II, p. 108-109; n. 184-187.

[4] *De virtutibus infusis*, 3e édit., Rome, 1884, disp. II, art. 7, § 3, n. 425 suiv. (p. 229-230).

criminer certitude absolue et certitude non absolue, certitude morale stricte et certitude morale large. Et c'est évidemment en se faisant l'écho de cette attitude, que notre consultant nous prie de considérer les exemples donnés par Billot comme n'étant pas *ad rem*, puisqu'ils indiquent des faits dont la connaissance comporte une certitude absolue bien différente de la certitude qu'on peut avoir de la validité d'une ordination ou d'une consécration.

Eh bien ! précisément, c'est l'argument fondé sur la différence de certitude du fait contingent que nous ne saurions admettre dans le cas présent.

On pourrait tout d'abord demander à nos contradicteurs de préciser plus nettement leur « ligne de démarcation » entre certitude et certitude. Mazzella, par exemple, définit la certitude morale stricte (qui permettrait l'acte de foi) une certitude excluant tout doute prudent ; la certitude morale large (qui ne permet plus l'acte de foi), une certitude excluant tout doute prudent, mais non pas toute crainte. Avouons que la distinction est d'une subtilité digne de la plus mauvaise scolastique !

Mais cet aspect du problème est fort secondaire. La faiblesse de l'argument des contradicteurs réside en ce qu'ils font de la connaissance certaine du fait contingent un lien logique — une mineure, si l'on veut — dans l'argument qui part de la révélation d'une vérité universelle pour aboutir à la révélation d'une vérité particulière. A ce compte, seule pourrait être admise, en bonne logique, la doctrine de Cajétan et de Bannez déclarant qu'aucune proposition singulière ne peut être objet de foi, précisément parce que sa vérité dépend logiquement d'un fait contingent qui, par là même qu'il est contingent, ne peut présenter une absolue certitude. Si, au contraire, avec Billot et nombre de théologien contemporains, on admet que la connaissance du fait contingent n'entre, pour préparer l'acte de foi sur une vérité particulière, que comme condition préalable, toute difficulté disparaît. En analysant *L'acte de foi* de M. Aubert [5], nous avons fait remarquer que la certitude très relative qu'un homme peut avoir de la crédibilité de la révélation n'influe pas sur l'acte de foi lui-même. « L'adhésion de foi se joue sur un autre plan que l'enquête de la raison raisonnante... L'examen, par la raison, des motifs de crédibilité, a plutôt un rôle psycho logique qu'un rôle logique... C'est une *condition* et non une cause de l'acte de foi » [6]. Toute proportion gardée, il faut en dire autant des raisons qui nous font voir la connexion existant entre la proposition universelle révélée et la proposition particulière. La foi en la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie est formellement incluse dans la révélation. La foi en la présence réelle dans telle hostie consacrée *présuppose* comme *condition psychologique* une certitude pratique suffisante quant à la validité de la consécration ; cette condition étant remplie, l'acte de foi devient possible et, comme l'adoration, est absolu quant à son terme.

Kilber est cependant l'un des théologiens qui ont le mieux mis en relief la distinction classique entre certitude absolue et certitude respective [7]. Quand les fidèles adorent l'hostie consacrée, *telle* hostie consacrée par *tel* prêtre déterminé, tout un ensemble de circonstances leur permet d'avoir une certitude relative qui exclut raisonnablement tout doute ou toute crainte (ce qui revient au même) concernant la validité de l'ordination du prêtre, son intention de consacrer et le fait de la consécration. Ces *conditions prérequises* à l'acte de foi étant vérifiées, ils sont en droit — ils en ont même le devoir — de faire un acte de foi qui commande leur adoration, envers Jésus présent sur l'autel. Saint Thomas, le théologien par excellence de l'eucharistie, n'a jamais laissé percer le moindre doute sur la possibilité de faire un acte de foi après la consécration d'une hostie déterminée. Témoins les belles hymnes laissées par lui et qui chantent si admirablement la présence réelle, les deux prières que les prêtres sont invités à réciter avant et après la célébration de leur messe. Nous ne pouvons pas, nous ne devons pas avoir deux théologies, l'une pour le peuple, l'autre pour les savants. Si la théologie des savants risque de « scandaliser » le peuple, c'est qu'elle n'est pas exactement exprimée : « Notre doctrine rentre dans notre vie, dans la vie chrétienne. La prédication doit être une pénétration de vie » [8]. Notre réponse d'aujourd'hui n'a pas d'autre but que de réaliser, sur un point malheureusement discuté, la parfaite concordance de la doctrine et de la vie. A. MICHEL.

Q. — Malgré lecture et commentaire du décret *Quam Singulari* une maman me tient le raisonnement suivant : « Ma fille ne fera pas sa Communion privée ; mon mari pense comme moi : elle doit garder de sa Communion solennelle, quand elle aura onze ans, un souvenir formidable. Ce ne fut pas mon cas, hélas ! car j'ai fait ma Communion privée à 7 ans ; ma Communion solennelle fut une Communion comme les autres, etc... ». L'enfant est très bien disposée vient se confesser et demande à faire sa Communion privée, comme ses petites compagnes. De plus, elle a maintenant 9 ans, c'est dire que depuis deux ans ses parents l'écartent du sacrement de l'Eucharistie ; en d'autres lieux, d'autres pasteurs ont essayé de convaincre le papa et la maman, mais en vain... Pour les parents, pure affaire de sentiment.

Les parents, catholiques pratiquants, viennent se confesser pour faire leurs Pâques... Quelle attitude prendre ? Peuvent-ils être de bonne foi, après tous avertissements publics et privés reçus ?

R. — *Dans le cas tel qu'il est présenté,* puisqu'il y a eu avertissements publics et privés, avec lecture de la loi de l'Eglise, la bonne foi ne peut pas être admise ; il y a eu péchés graves en empêchant la fillette de satisfaire à un précepte très important ; il y a volonté de ne pas avoir la contrition de ces péchés et de les renouveler. L'absolution doit être refusée.

Q. — Aumônier de prison, j'ai à résoudre des cas de conscience que l'on ne rencontre pas fréquemment dans le ministère paroissial. Auriez-vous la bonté de m'éclairer sur le « *Vol dans les églises ou chapelles* » ?

Plusieurs dommages possibles : Bris de portes ou de vitraux ; — Fracture de troncs, d'armoires ou chasubliers ; — Vol ou détérioration de matériel, ornements, etc. ; — Vol du contenu des troncs ; — Vol de vases sacrés ; — Fracture de tabernacles.

Ces actes sont-ils tous sanctionnés par des censures ?

[5] Voir *Ami*, p. 395.

[6] Cf. Aubert, *op. cit.*, p. 744-745.

[7] *De Virtutibus*, n. 172.

[8] Card. Saliège, cité par l'*Union*, janvier-février 1947, p. 22.

Dans l'affirmative, par quelle juridiction ? *Quid*, si le vol représente une somme minime ?

Je ne parle pas de la profanation des Saintes Espèces, frappée d'excommunication très spécialement réservée au Souverain Pontife.

Sinistré total, ma bibliothèque est en cendres. Je n'ai pu me procurer les livres de morale ou de droit canonique où ces questions sont traitées.

R. — Nous répondrons en nous plaçant uniquement sur le terrain canonique, laissant de côté l'aspect moral (dommage et restitution), dont le Code d'ailleurs ne fait pas abstraction : *firmo onere reparandi damna*, dit le canon 2354, § 1.

Deux aspects sont à considérer, au point de vue pénal, dans ces actes de *vol ou déprédation* commis dans des lieux sacrés ; ils constituent, en regard du droit actuel : 1° un sacrilège réel ; — 2° un *furtum qualificatum*, au sens du canon 2354. Il n'y a pas lieu de retenir le délit de *violation* des églises, au sens du canon 1172, attendu qu'aucun des actes énumérés ne réalise cette violation, telle qu'elle est définie dans le Code [1] :

a) Le délit de *sacrilège* (qui est une souillure ou un outrage infligé à une chose ou à une personne sacrée) est puni de peines qui sont seulement *ferendæ sententiæ*. L'Ordinaire devra les infliger aux coupables en tenant compte de la gravité de leur faute (can. 2325). Ces peines ne sont pas déterminées par le droit, mais laissées au choix de l'Ordinaire.

On n'oubliera pas que les peines ecclésiastiques ne peuvent frapper que des délits *graves* non seulement *materialiter*, mais encore *formaliter*. Si donc quelqu'un des délinquants incarcérés n'avait commis qu'une faute légère (au moins *formaliter*), ou bien n'avait pas perçu la malice spéciale du vol ou de la déprédation commise *dans un lieu sacré*, il ne pourrait être frappé des peines prévues pour le châtiment des *sacrilèges*.

b) Le canon 2354 prévoit des peines à l'encontre des « laïcs qui ont été légitimement condamnés pour délit... de *vol qualifié* ou de vol non qualifié mais en *matière notable*... ». Par vol « qualifié », il faut entendre celui qui a été commis dans des circonstances qui en changent l'espèce ou en augmentent notablement la malice : par exemple vol avec effraction, vol dans une église, vol d'une chose sacrée. C'est bien le cas des prisonniers en question.

Mais ils ne seront sujets des peines canoniques qu'*après* qu'ils auront subi une légitime condamnation (soit de l'autorité ecclésiastique, soit de l'autorité civile [2]. S'il arrivait qu'un innocent ait été injustement condamné, il va de soi qu'il ne serait pas tenu d'observer les peines ecclésiastiques au for *interne ;* mais il devrait, au for *externe*, établir son innocence.

Les peines du for ecclésiastique atteignent aussi les auteurs d'un vol non-qualifié, mais en *matière notable*. Cette matière sera à estimer selon les temps et les lieux ; mais il est certain que la matière reconnue même comme *absolute gravis* en ce qui concerne le vol, ne suffira pas. Nous exigerions volontiers une valeur au moins cinq fois supérieure [3]. Tout cela sera apprécié moralement plutôt que mathématiquement (*non mathematice sed moraliter computandum*).

Le canon 2354 frappe les *laïcs* ainsi condamnés des peines *latæ sententiæ* suivantes : ils sont exclus des actes légitimes ecclésiastiques [4], et privés, par le fait même, de toute fonction ou charge qu'ils pouvaient avoir dans l'Eglise (par ex. : conseiller paroissial, chantre, sacristain, etc.). De plus ils sont tenus de réparer les dommages causés (*firmo onere reparandi damna*). On notera qu'il ne s'agit pas là de censures, mais de peines vindicatives, can. 2291.

Si le coupable était un *clerc*, il devrait être frappé par un tribunal d'Eglise, des peines suivantes, graduées selon sa culpabilité : pénitences (canoniques), censures, privation d'office, bénéfice ou dignité, et, au besoin, de la déposition (c. 2354, § 2). Toutes ces peines ne sont que *ferendæ sententiæ* [5].

A. B.

[1] La violation d'une église, qui est une sorte de souillure, d'atteinte portée à son caractère sacré, a pour effet de la rendre temporairement inapte à la célébration des offices divins, à l'administration des sacrements et à l'accomplissement des funérailles (c. 1173). Mais la bénédiction ou la consécration n'a pas à souffrir de cette violation, qui se répare par la *réconciliation*, faite selon les rites du Pontifical ou du Rituel (selon que l'église a été consacrée ou simplement bénite). Les seuls actes qui entraînent aujourd'hui la violation sont : 1° le délit d'homicide ; 2° une injuste et grave effusion de sang ; 3° l'affectation de l'église à des usages impies et inconvenants ; 4° la sépulture d'un infidèle ou d'un excommunié après sentence déclaratoire ou condamnatoire. Ces actes doivent être certains, notoires et accomplis à l'intérieur de l'église. Les violateurs doivent être punis de l'interdit *ab ingressu ecclesiæ*, et d'autres peines convenables (*ferendæ*) que l'Ordinaire leur infligera selon la gravité du délit, can. 2329.

Nous avons écarté à dessein le terme de « profanation » (usité par certains auteurs pour traduire *violatio*), parce qu'il est ambigu et pourrait donner à penser que l'église a perdu sa consécration ou sa bénédiction (*exécrée*), ce qui n'est pas exact.

[2] C'est l'opinion communément admise, (cf. Vermeersch-Creusen, *Epitome*, t. III, n. 556 ; M. Conte a Coronata, *Instit. juris can.*, t. IV, n. 2045), à l'encontre d'un petit nombre d'auteurs. La condamnation est *légitime* lorsqu'elle est juste et a été portée conformément aux lois en usage dans le pays. L'Eglise la reconnait en tant qu'elle frappe un délit *mixte* (qui viole à la fois la loi civile et la loi ecclésiastique), can. 2198. On sait qu'une telle condamnation rend le délit *notoire* (notorietate juris), can. 2197, 2°, 2232.

[3] Dans sa *Théologie morale*, Vittrant appréciait ainsi la « matière grave » du vol *en 1941* : 1° En justice *privée*, 50 francs (équivalent à un gain journalier ou dépense journalière à cette époque), si la victime est un travailleur manuel ou simple employé ; 100 francs pour une personne de condition moyenne ; 200 francs pour une personne de condition supérieure ; 2° Matière *socialement* grave (et aussi pour une personne très riche), 500 francs. On pourrait, sans crainte d'exagération, multiplier ces chiffres par le coefficient cinq. — Ce qui donnerait comme matière *notable* entre 250 et 2.500 francs de 1947.

[4] Le canon 2256 définit les « actes ecclésiastiques légitimes » ; ce sont : « l'exercice des fonctions d'administrateur de biens d'Eglise, de juge (d'instruction ou rapporteur), de défenseur du lien, de promoteur de la justice ou de la foi, de notaire, chancelier, huissier et appariteur, d'avocat et de procureur dans les causes ecclésiastiques, de parrain (baptême et confirmation), du droit de vote dans les élections canoniques et du droit de patronage ».

[5] Le juge chargé d'infliger ces peines n'oubliera pas la recommandation du canon 2223, § 3 : « Lorsque la loi pénale contient des formules préceptives, il faut *ordinairement* infliger la peine prévue. Cependant il est laissé à la conscience et à la prudence du juge ou du supérieur... de ne pas infliger de peine dans le cas où le coupable serait parfaitement amendé et aurait réparé le scandale, ou bien s'il a déjà été suffisamment puni ou que l'on prévoie qu'il le sera convenablement par l'autorité civile ».

Q. — I. Peut-on excuser de faute grave un libraire catholique pratiquant, mettant à son étalage ou vendant seulement à l'intérieur des ouvrages à l'index ou immoraux mais réputés « classiques », ou des publications politiques anti-chrétiennes, d'inspiration socialiste ou communiste ?

II. Le contrat que les libraires passent avec les Messageries Hachette, ou autres, les autorise-t-il, en conscience, à tenir tous les quotidiens et hebdomadaires, de quelque qualité qu'ils soient ?

R. — Ad I. — « Les libraires, lisons-nous au canon 1404, ne doivent ni vendre, ni prêter, ni garder des livres traitant *ex professo* de choses obscènes ; quant aux livres interdits, ils ne doivent les vendre qu'après avoir obtenu l'autorisation requise du Siège Apostolique, et ne les céder qu'à ceux qu'ils peuvent raisonnablement considérer comme ayant le droit de les demander ».

Un chrétien qui méconnaît ces prescriptions, désobéit à l'Eglise, coopère à la faute de l'acheteur, lecteur ou détenteur non autorisé ; de plus, il donne un fâcheux exemple à la communauté des fidèles : devant Dieu et devant l'Eglise il est répréhensible.

Le catholique qu'a en vue l'auteur de la présente question, n'a vraisemblablement pas sollicité l'autorisation du Siège Apostolique : c'est une première faute. Il en commet une autre en mettant à son étalage des ouvrages à l'index, mais réputés « classiques », bien qu'il puisse les vendre à l'intérieur. Il se rend coupable, une troisième fois, en vendant des ouvrages qui attaquent intentionnellement — *data opera* — la morale, même si ces ouvrages ne sont pas inscrits au catalogue de l'Index, même s'ils ne traitent pas de matières obscènes *ex professo*.

Quant aux « publications politiques antichrétiennes d'inspiration socialiste ou communiste », elles sont prohibées comme les livres, si elles attaquent de parti pris, — *data opera* — la religion ou la morale. Un libraire chrétien ne peut les mettre à la disposition de tous les demandeurs ; mais on ne le blâmerait pas d'en détenir quelques exemplaires pour les lecteurs qui doivent s'informer de leur contenu.

Donc à la question : « Peut-on excuser de faute grave..., etc. » ? Nous répondons : Non, objectivement parlant.

Ad II. — Pour être valide et produire une obligation, le contrat doit porter sur un objet licite.

Si « tenir tous les quotidiens et hebdomadaires de quelque qualité qu'ils soient » implique l'engagement de mettre à la disposition de tout acheteur des publications qui attaquent intentionnellement la religion ou la morale, le contrat ne peut se former, ni produire une obligation sur ce point : l'objet est illicite.

De nouveau, à la question posée, il faut donc répondre négativement.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Dictionnaire de Théologie catholique (Vacant, Mangenot, Amann). — Tome xv, 1re partie : *Tabaraud-Trincarella*. — Paris, Letouzey.

Notre dernière recension (*Ami*, 6 mars, p. 267) s'arrêtait à la fin du tome xiv, coïncidant avec le dernier article de la lettre S. Les fascicules se succèdent maintenant à un rythme accéléré et voici que déjà, il nous est possible de présenter à nos lecteurs la première partie du tome xv, qui sera bientôt suivie du fascicule 142 renfermant l'important article *Trinité*.

La lettre T comporte de nombreuses monographies d'auteurs. Au point de vue de la théologie pure, les plus intéressantes sont celles du janséniste italien Pierre *Tamburini* (J. Carreyre) ; du jésuite sicilien Thomas *Tamburini* (R. Brouillard) ; du jésuite *Tanner* (J. Gœtz) ; de Louis *Taparelli d'Azeglio* (R. Jacquin) ; de Ruard *Tapper* (J. Mercier) ; du patriarche *Taraise* de Constantinople (R. Janin) ; du cardinal jésuite *Tarquini* (J. de Blic) ; de *Tatien* (G. Bardy) ; de *Tauler* (P. Pourrat) ; d'Etienne *Tempier* (P. Glorieux) ; de *Tertullien*, col. 130-171 (G. Bardy) ; des deux *Theiner* (E. Amann) ; de *Thémistius* (id.) ; de *Théodore de Mopsueste*, col. 235-279 (id.) ; de *Théodore le Studite* (id.). (Il n'y a pas moins de 17 articles sur des « Théodore », presque tous écrivains orientaux). *Théodoret* nous vaut une savante étude de M. Bardy (col. 299-325). Citons encore : *Théodose* d'Alexandrie (E. Amann) ; *Théodote* d'Ancyre (G. Bardy) ; *Théodulfe* d'Orléans (H. Peltier) ; *Théognoste* d'Alexandrie (G. Bardy) ; *Théophane* de Nicée (M. Jugie) ; *Théophile* d'Alexandrie (R. Delobel et M. Richard) ; *Théophile* (S.) d'Antioche (G. Bardy) ; *Théophylacte* (R. Janin) ; *Thérèse de Jésus* (sainte) (P. Pourrat) ; *Thomas a Kempis* (J. Mercier) ; *Thomas Bradwardine* (P. Glorieux) ; *Thomas d'York* (E. Amann) ; *Thomassin*, col. 787-823 (A. Molien) ; *Tillemont* (G. Bardy) ; *Tiphaine* (P. Galtier) ; *Tolet* (F. Cereceda) ; *Tongiorgi* (B. Romeyer) ; les deux *Torquemada* (A. Michel) ; les trois *Torres* (Turrianus, Torrensis, Turrianus Complutensis) (J.-P. Grausem) ; *Tournély* (J. Carreyre) ; *Tournemine* (J.-P. Grausem ; *Travers* (Nicolas) (J. Carreyre) ; *Trévoux* (Mémoires ou Journal de) (J.-P. Grausem ; *Tricalet* (J. Carreyre) ; *Tricassin* (E. Amann), etc.

* *

La Sainte Ecriture fournit l'occasion à Mgr Amann de préciser le sens du mot *Testament*, appliqué aux Livres saints. Le reste de l'article, d'ailleurs très bref, est rédigé pour orienter le lecteur vers les autres articles, soit du Dictionnaire de Théologie, soit du Dictionnaire de la Bible, qui ont traité des diverses questions intéressant de près ou de loin la théologie scripturaire (col. 182-194). L'apocryphe, le *Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, est étudié par le même auteur (col. 194-200). — Les PP. Buzy et Brunot ont réuni en un seul article leur enseignement sur les deux épîtres aux *Thessaloniciens*. Avant d'en exposer les doctrines, les auteurs rappellent l'évangélisation de Thessalonique par S. Paul et donnent, pour chacune des deux épîtres, une introduction concernant les lieu et date de composition, l'occasion et le but, l'authenticité, les caractères littéraires et certains rapprochement à faire avec S. Luc ou S. Matthieu. L'analyse de la doctrine porte sur : la Trinité (le Père, Jésus-Christ, le Saint-Esprit) ; l'Eglise (constitution hiérarchique ; tradition) ; la grâce ; les vertus chrétiennes. Certains enseignements plus spéciaux se réfèrent à l'eschatologie, notamment au retour du Christ (parousie) et à son « Adversaire » (l'Antéchrist) : questions délicates, sobrement et judicieusement discutées (col. 573-610). — Le même procédé d'exposition a inspiré au P. Médebielle une étude unique sur les épîtres pastorales, *Timothée et Tite*. L'étude est partagée en deux grandes sections : I. *Canonicité et authenticité des Pastorales*. Cette première section est un commentaire savant et précis de la décision de la Commission biblique (12 juin 1913) sur l'auteur, l'intégrité et l'époque de la composition des trois épîtres. Le P. M. établit solidement, par la tradition, la canonicité et l'authenticité des Pastorales, et par là, démontre le peu de solidité des objections soulevées par la critique récente. De l'analyse des épîtres, on peut conclure à l'unité des trois lettres, et à l'invraisemblance de l'hypothèse d'une composition de fragments empruntés à des épîtres perdues et augmentés d'apports d'origine inconnue. L'é-

poque de la composition doit être, à coup sûr, placée entre les deux captivités de S. Paul. Le P. M. précise enfin les erreurs visées, montre ce qu'était l'organisation ecclésiastique d'après les pastorales, organisation déjà hiérarchique, quoique moins parfaite qu'à l'époque postérieure d'Ignace d'Antioche, et étudie plus directement le vocabulaire et le style, dont la critique a voulu si souvent tirer argument contre l'authenticité paulinienne des trois épîtres. L'étude générale des Doctrines montre au contraire l'inconsistance d'un pareil argument (col. 1036-1085). II. *La théologie des pastorales* forme la deuxième section de l'article. Bien qu'elles se proposent avant tout un but pratique et qu'elles recommandent aux pasteurs de l'Eglise de combattre les fausses doctrines plutôt par voie d'autorité que par des controverses ou des réfutations d'ordre spéculatif, les Pastorales cependant apportent une contribution notable à la théologie. Elles touchent en passant à plusieurs points importants : Trinité, Rédemption, sacrements, fins dernières, inspiration de l'Ecriture, prière : elles insistent particulièrement sur l'Eglise, la tradition, la hiérarchie. Plusieurs de ces points ayant dû être abordés déjà dans la première section, l'auteur leur accorde ici un simple rappel (col. 1086-1121).

M. Clamer a écrit, sur *Tobie* un article assez court (col. 1155-1176), mais d'un intérêt considérable. L'intérêt se porte principalement sur la nature du livre : récit historique avec un mélange possible de fiction. Avec beaucoup de science — et de bon sens — l'auteur adopte des conclusions prudentes et sages, qui savent respecter la part de vérité que recouvrent des opinions parfois diamétralement opposées : « Que conclure de cet ensemble de considérations sur la nature du livre de Tobie et son caractère historique ? C'est, tout d'abord qu'en raison de ces considérations mêmes, on ne saurait déclarer impertinente la question de savoir si l'auteur du livre de Tobie n'aurait point voulu proposer son enseignement sous le voile d'une fiction... C'est ensuite, que, dans les raisons invoquées contre le caractère historique du livre, on n'en voit pas de décisives contre la réalité des parties essentielles du récit, contre l'existence par conséquent d'un noyau historique. Cela dit, il faut bien reconnaître que le livre de Tobie ne saurait être envisagé et interprété comme un livre strictement historique. Quant à distinguer par le détail ce qui est histoire proprement dite et sa mise en œuvre par l'auteur même en conformité avec son but, ce qui est de la tradition orale ou écrite, ce qui est enfin apport des remaniements et des traductions, c'est une œuvre devant laquelle la critique demeure impuissante ; l'étude doctrinale du livre requiert davantage son attention » (col. 1160-1161).

La doctrine du livre de Tobie concerne Dieu, l'immortalité et la rétribution, la vie religieuse et morale (surtout la notion si élevée du mariage), le messianisme. Mais c'est l'angélologie qui retient le plus longuement l'attention du savant exégète ; et le plus intéressant de son étude est peut-être, non ce qu'il dit d'Azarias et des sept archanges, mais d'Asmodée, de l'origine de son nom et de son rôle dans l'histoire de Tobie.

* *

La théologie proprement dite occupe — noblesse oblige — une part considérable dans cette première partie du tome xv.

Relevons tout d'abord les articles concernant la théologie *morale* et le *droit canonique* dans ses rapports avec la morale : *Témoignage* (faux) et *Témoins* (devoir des) (P. Chrétien) ; *Tempérance* (A. Michel) ; *Temps* (Supputation du) et *Temps prohibé* (A. Bride) ; *Tentation* (R. Brouillard) ; *Testament*, questions morales (P. Chrétien) ; *Titre canonique* (A. Bride) ; *Tolérance* et *Tonsure* (A. Michel) ; *Trentain grégorien*, et *Tribunaux ecclésiastiques* (A. Bride) ; *Tribut* ou *impôt* (R. Brouillard). De ce dernier article, il convient de lire avec attention les col. 1538-1539, sur le rôle de la conscience dans le paiement et dans l'établissement de l'impôt.

Les questions proprement *dogmatiques* sont peu nombreuses. Citons : Opération *théandrique* ; *Traducianisme* et *Transubstantiation* (A. Michel). Toutefois deux études d'une importance considérable sont à signaler au point de vue du dogme. Dans l'article *Tradition* (col. 1252-1350), le signataire de cette chronique s'est efforcé de montrer la force de l'argument de tradition depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours. Dans le langage théologique le mot « tradition » est de ceux qui, au cours des siècles, ont recouvert des notions assez différentes. Témoin, le concile de Trente lui-même, qui parle *des* traditions et non *de la* tradition. Il convenait donc de mettre en relief l'enseignement de l'Ecriture, des Pères, des papes et des conciles, spécialement du concile de Trente, des théologiens postérieurs au concile de Trente. Dans une synthèse finale, nous nous sommes efforcé de préciser le concept de tradition sous quatre aspects différents : 1° *Tradition et révélation.* Il n'existe à proprement parler qu'une source de la foi, c'est la révélation ; mais la révélation a été transmise aux hommes de deux façons : soit par écrit, soit de vive voix, l'Ecriture et la tradition. Sous cet aspect du mode de transmission, on pourrait donc aussi, mais moins proprement, parler de *deux sources* de la foi. Les enseignements transmis par manière de tradition orale s'appellent légitimement *les* traditions et constituent l'objet de *la tradition.* C'est ce que les théologiens appellent la « tradition objective ». Ces enseignements ne sont pas uniquement des vérités à croire ; ce peuvent être également des institutions, des pratiques, des préceptes. Ainsi *les* traditions ne s'originent pas nécessairement toutes à la révélation divine ; s'il y a doute sur l'origine divine d'une tradition, c'est le magistère de l'Eglise seul qui peut affirmer ou infirmer cette origine divine. — 2° *Tradition et magistère.* Envisagée au sens *actif*, la tradition, c'est-à-dire la transmission de vérités ou de préceptes se confond *formellement* avec la prédication actuelle de l'Eglise, c'est-à-dire avec son magistère infaillible. Elle est la règle de la foi, règle unique et immédiate. Les documents renfermant la prédication antérieure de l'Eglise pourraient être considérés comme une règle *éloignée.* De là découle une double conséquence : c'est essentiellement à la lumière de la prédication de l'Eglise qu'il faut chercher à connaître la vérité, l'authenticité, le sens et la portée des traditions ; la méthode à employer pour connaître la prédication de l'Eglise est donc la méhode théologique fondée sur l'autorité. On ne nie pas pour autant l'utilité considérable des sciences subordonnées (historiques, philologiques, etc.) pour aider le théologien à découvrir la vérité : la critique a rendu, rend et rendra d'immenses services à la foi. — 3° *Tradition et Ecriture sainte.* La tradition possède sur l'Ecriture une triple priorité, de temps, de logique, de compréhension. — 4° *Tradition et progrès :* le dogme ne saurait être modifié, mais un double progrès est possible dans la tradition qui le propose : progrès dans l'intelligence du dogme et dans sa formulation. Ce progrès peut revêtir deux formes selon qu'il s'agit de vérités implicitement révélées ou de vérités explicitement révélées : pour les premières, il y a passage de l'implicite à l'explicite ; pour les secondes, il y a progrès simplement dans la manière de les exprimer.

On doit également une mention plus particulière à *Transformisme* de Mgr Amann. Nous aurons l'occasion de revenir prochainement sur cette étude remarquable, qui fait état des données actuelles de la science, tout en réservant les droits de l'enseignement de l'Eglise. En voici toutefois la sage et prudente conclusion : « Il est très certain que longtemps l'Eglise a fait grise mine à une doctrine qui, par ses premières origines, surtout par l'utilisation antichrétienne qu'en avaient faite quelques-uns de ses tenants, apparaissait comme battant en brèche quelques points essentiels de l'enseignement catholique ou même simplement théiste. Les aménagements apportés par les savants, parmi lesquels figurent des ecclésiastiques de marque, par les philosophes aussi, aux primitives idées ne rendent-ils pas nécessaire une reprise en considération du problème ? C'est ce que souhaitent à l'heure présente plusieurs théologiens et beaucoup de savants » (col. 1395).

* *

L'histoire des doctrines tient une place considérable en ce volume. On a déjà pu s'en rendre compte en parcourant la liste des principales monographies concernant les écrivains ecclésiastiques, notamment les études considérables consacrées aux auteurs de premier plan, Tatien, Tertullien, Théodore de Mopsueste, Théodoret, Thomassin. Ajoutons ici *Théopaschite* (Controverse) (E. Amann). Nous avons passé sous silence *Thomas d'Aquin* (saint) qu'on ne peut étudier sans l'article *Thomisme* et il est temps d'y revenir. Bien que l'objet direct de ces deux articles soit différent, des confusions ou des redites auraient pu se produire : un travail en équipe, intelligemment dirigé, a pu, dans une très large mesure, surmonter la difficulté. La *vie* de S. Thomas (col. 618-631) est due au P. Walz. Le *docteur* et le *saint* (col. 631-635) est étudié par le P. Gagnebet qui a su mettre en relief, du docteur, la double mission doctrinale et sociale, du saint, l'effort constant vers la contemplation studieuse de la divine vérité. Les *écrits authentiques* ont été catalogués, dans leur ordre chronologique (col. 635-641) par le P. Walz. Le P. Garrigou-Lagrange s'est réservé quelques pages concernant *le commentateur d'Aristote* (col. 641-651). Viennent ensuite trois études plus considérables. — I. *La signification historique de la théologie de S. Thomas*, par le P. Gillon (col. 651-693). Il s'agit ici, non d'anticiper sur l'exposé d'ensemble de la théologie thomiste, mais de montrer comment cette théologie a su incorporer aux données générales de la théologie catholique nombre de vues nouvelles propres à S. Thomas. On rappelle ainsi : la position de l'angélique docteur en face de l'aristotélisme outré de Siger de Brabant (avec les ouvrages qui s'y rapportent) ; l'attitude de Thomas en face de l'augustinisme et ses luttes pour l'aristotélisme modéré. L'auteur indique ici les points essentiels où s'opposèrent augustinisme et thomisme : la vision béatifique et la science de Dieu ; l'éternité du monde et les erreurs des philosophes à ce sujet ; la simplicité des anges et de l'âme, avec toutes les conséquences que comporte cette thèse ; la pluralité des formes ; l'illumination intellectuelle ; le primat de l'intelligence (intellectualisme et volontarisme). En fin d'article, le P. Gillon peut formuler la conclusion suivante : « Le problème de l'aristotélisme s'était posé de façon très différente pour S. Thomas et pour Siger. Celui-ci, philosophe et non théologien, commente d'abord Aristote sans s'occuper des affirmations de sa foi personnelle. C'est peu à peu que se manifeste à ses yeux le problème, très moderne, de la conciliation de son système philosophique et de sa foi. Le point de départ de S. Thomas est tout différent. Il est maître en théologie et non pas maître ès arts. L'œuvre de sa vie, c'est une explication rationnelle de la *veritas fidei* dans laquelle l'aristotélisme aura sa place. Mais au lieu d'une simple utilisation d'un matériel de citations au service du vieux fond de la théologie augustinienne, d'ailleurs si fortement teinté d'avicennisme, nous assistons chez lui à une refonte complète. S. Thomas repense les problèmes théologiques à l'aide de l'aristotélisme : un aristotélisme au service de la théologie, tel était le but qu'il lui fut donné d'atteindre » (col. 693). — II. *S. Thomas exégète* est l'œuvre du P. Spicq (col. 694-738). Travail neuf, personnel, qui nous fait entrer dans une région encore peu explorée. Il suffira d'en énumérer les divisions, pour en faire comprendre l'importance et l'intérêt : le texte biblique de S. Thomas ; son canon biblique ; sa documentation ; S. Thomas et la philologie biblique ; S. Thomas et la critique textuelle ; caractères généraux et son exégèse ; règles herméneutiques. « L'exégèse de S. Thomas est essentiellement celle d'un théologien qui cherche à dégager des textes bibliques toute la valeur doctrinale possible. La place... qu'il occupe dans l'histoire de l'herméneutique tient... [surtout] à sa parfaite mise au point des tendances et de l'acquis de ses devanciers. Il a hérité du culte pour le sens littéral de l'école de Saint-Victor et aussi de S. Albert ; il croit à la valeur profonde de l'interprétation spirituelle... Mais le génie de S. Thomas a été, d'une part, de modérer l'exubérance sans contrôle et finalement sans fruit des interprétations allégoriques en définissant les règles de leur discernement et le mode de leur rattachement à la lettre et au contexte, et, d'autre part, de pratiquer lui-même une exégèse littérale toute de pénétration et de finesse. Son exactitude est ici assez souvent en défaut, parce qu'il lui a manqué, comme à ses contemporains, le secours des sciences annexes et avant tout d'une pédagogie éprouvée et de connaissances historiques étendues. Mais il a eu le sens de tout cela et il est aisé de discerner dans son œuvre scripturaire le bon grain de l'ivraie » (col. 736-737). — III. *S. Thomas et les Pères* (col. 738-761) par le P. Geenen. « S. Thomas a eu une connaissance des Pères qui, pour son époque, apparaît assez détaillée. Il a repris la moëlle de leur doctrine et, de ce contact, il lui est resté parfois quelques procédés techniques. Mais son originalité consiste dans le fait qu'il a donné une synthèse de tout ce qui était durable dans l'œuvre théologique du passé » (col. 760).

L'article *Thomisme* (col. 823-1023) est tout entier du P. Garrigou-Lagrange. Nous sommes donc assurés d'avance de trouver ici un exposé de la doctrine thomiste bien authentique. Travail délicat et difficile, étant donné que cette doctrine, maintes fois déjà, au cours des articles spéciaux du Dictionnaire, a été exposée. Il était donc impossible d'éviter les redites ; mais il était bon de présenter une synthèse générale montrant le lien qui unit l'enseignement de l'école thomiste à la source de cet enseignement, à l'œuvre de S. Thomas lui-même. Le P. Garrigou-Lagrange était tout indiqué pour réussir cette œuvre magistrale.

Après avoir indiqué les sources de la synthèse thomiste et rappelé les noms des principaux commentateurs de S. Thomas ainsi que les revues qui font connaître le mouvement thomiste, l'auteur, en une brève introduction philosophique, rappelle la synthèse métaphysique que suppose la théologie thomiste. Dans cette synthèse, la distinction réelle de l'acte et de la puissance et — par voie de conséquence — de l'existence et de l'essence créée ou finie, constitue une vérité fondamentale qu'on ne peut nier sans faire crouler tout l'édifice (col. 839-842). Le P. G.-L. va chercher un contradicteur en la personne du P. Descoqs (col. 841) ; il pourrait le trouver dans le même fascicule du Dictionnaire (col. 1142), à propos de Tiphaine qui « tout en « croyant » apercevoir chez [S. Thomas] la distinction réelle de l'essence et de l'existence..., s'est rendu compte que cette distinction ne commandait nullement sa conception de l'union hypostatique ». Même en théologie, il y a des gageures... Cette introduction métaphysique nous fait aborder la théologie proprement dite : la nature de la théologie et le travail théologique, le traité de *Deo uno*, la Sainte-Trinité, les anges, l'homme, l'incarnation rédemptrice, la mariologie, les sacrements, l'Eglise, les fins dernières, la fin dernière et la béatitude, les actes humains, les vertus en général et leurs contraintes, la grâce, la justification, le mérite, les vertus théologales, les vertus morales et la perfection chrétienne. Une longue conclusion compare le thomisme avec l'éclectisme chrétient et montre ce qui fonde la puissance assimilatrice de la doctrine de S. Thomas.

Cette belle synthèse doctrinale aurait gagné, semble-t-il — pour répondre à ce qu'on attendait d'une vue d'ensemble sur le « thomisme » — à s'attacher à l'enseignement de S. Thomas sans doute, comme l'a fait le P. Garrigou-Lagrange avec une maîtrise incomparable, mais encore et surtout peut-être aux déductions souvent nuancées, parfois divergentes, qu'en ont tirées les représentants qualifiés de l'école thomiste. Et comme ces différents aspects de l'enseignement thomiste ont été déjà maintes fois exposés dans de très nombreux articles du Dictionnaire, l'auteur de *Thomisme* eût rendu un service appréciable aux lecteurs en multipliant les références à ces articles antérieurs, ce qui lui eût permis de condenser sa pensée et d'éviter les redites. L'article *Thomisme* eût été ainsi un véritable et très utile instrument de travail.

Il faut en venir maintenant à l'étude, de portée générale, du P. Congar sur la *Théologie* (col. 341-562). L'au-